ماكس هوركهايمر

بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية

ترجمة محمد علي اليوسفي

التنوير

الفارابي

بدايات

فلسفة التاريخ البورجوازية

الكتاب: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية

المؤلف: ماكس هوركهايمر

المترجم: محمد علي اليوسفي

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 00961/1/471357 ــ 03/728471 ــ 03/728365

E-mail: kansopress@hotmail.com
kansopress@yahoo.com

- دار الفارابي – بيروت - لبنان

هاتف: 01/301461 – فاكس: 01/307775

ص. ب: 11/3181 – الرمز البريدي : 2130 1107

e-mail: farabi@inco.com.lb

جميع حقوق الطبع محفوظة ©

سنة الطبع: 2006

ISBN: 9953-71-167-X

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

ماكس هوركهايمر

بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية

ترجمة: محمد علي اليوسفي

التنوير

يضم هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الفرنسي:

Max Horkheimer: Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'histoire

تقديم

يتضمن هذا الكتاب بضعة بحوث كان المؤلف قد حررها متوخّيا التثقيف الشخصي. وهي لاتطمح إلى بلوغ نتائج جديدة في تحليل النصوص. فالمؤلف مقتنع بأنّ دراسة التاريخ حاليا تدخل بدورها ضمن علاقات تاريخية تضرب بجذورها في ما هو أبعد من الحاضر. ولأن عدة وجهات نظر تقليدية تبدو أساسية لفهم الوضع الراهن لمشكلات فلسفة التاريخ، فقد ارتأى المؤلف ـ بقصد استخلاص تعاليم قابلة للاستخدام حقاً ـ أن يعود للبحث عنها في تكوينات ايديولوجية ذات أهمية خاصة في المرحلة البرجوازية الأولى.

مع ذلك يمكن ان يكون لنشر هذا العمل قيمة ما. وحتىّ إذا كانت الأفكار التي هي أساس تصورنا للتاريخ غير مفصّلة كفاية في هذا الكتاب، فقد تمّ فيه بالمقابل، وبناءً على الهدف الأصلي تحديداً، عرض المشكلات في خطوطها العريضة ومناقشتها تبعاً لعلاقتها بالحاضر.

وهكذا فإن تحليل التصور البسيكولوجي للتاريخ الذي تعرّضنا له أثناء الحديث عن مكيافلي لايساهم في فهم عدة نظريات تاريخية معاصرة ومتأثرة بعلم النفس فحسب، بل يمكنه المساهمة في فحص عدة مسائل تتعلق بالأنثروبولوجيا الفلسفية أيضاً.

إن الاعتراضات التي أثارها تصور مكيافلي تتعلق أساساً بمفهوم المجتمع؛ وهو مفهوم نجده يُطرح أيضاً في مذهب الحق الطبيعي عند هوبز

الذي ما تزال أفكاره تجد مكانا لها في العديد من النظريات القانونية والسياسية المعاصرة. إن منظومة هوبز تشير حتىّ إلى مشكلة الايديولوجيا كوظيفة محدّدة في الصراع الاجتماعي، لاتزال تتصدر المناقشات الفلسفية والسوسيولوجية.

تنتج الايديولوجيا ظاهر نظام «حقيقي» وعادل للوجود، أمّا اليوطوبيا فهي، بالعكس، حلم يصبو إليه. إنها تتدخل ضمنياً في كل حُكْم فلسفي على المجتمع الانساني. ينبغي فهم الايديولوجيا واليوطوبيا على أساس أنهما تشكّلان مواقف مجموعات اجتماعية، ولكن لبلوغ هذا الفهم، ينبغي أنْ يؤخذ مجمل الواقع الاجتماعي بعين الاعتبار.

هذه الفكرة المتعلقة بتبعية الميادين الثقافية تبعية ضرورية لتطور البشرية هي الموضوعة المركزية في «العلم الجديد» عند فيكو؛ ومقطعه البارع الأسلوب هو ذاك المتضمن تحليلا للميثولوجيا باعتبارها انعكاساً للعلاقات السياسية. لقد جذبت الميثولوجيا اليوم اهتمام الفلسفة ليس باعتبارها (الميثولوجيا) شكلا ايديولوجيا للوعي فحسب، بل كعنصر في المشكلة التي يطرحها جوهر التفكير البدائي أيضاً.

إن ما هو مشترك بين المشكلات التاريخية الفلسفية التي تمّ بحثها هنا، ليس دلالتها الراهنة فحسب، بل أيضاً واقع كونها تجد، ضمن الشكل البدائي الذي تُلاحظ فيه، أصلها ومنشأها في الوضع التاريخي نفسه: المجتمع البرجوازي وهو في صدد التحرر من قيود النمط الاقطاعي. إنها مرتبطة مباشرة بالحاجات والرغبات والضرورات والتناقضات المحدّدة في ذلك المجتمع. لذلك تميَّز هنا كمشكلات في فلسفة التاريخ البرجوازية.

فرانكفورت على الماين، يناير ١٩٣٠
ماكس هوركهايمر

في ما يتعلق بالملاحظات: طبقاً لما أشرنا إليه في المقدمة حول هدف هذا العمل، اختزلنا الملاحظات إلى ما هو ضروري. لن يجد القارى إذنْ أية إشارة بيبلوغرافية للأعمال التاريخية الفلسفية عند كتّابنا، ويمكن الحصول على

هذه المعلومات في الكتب المتداولة المكرّسة للعلوم السياسية وللفلسفة. كما أننا لم نتوخّ الإستشهاد حسب النص الأصلي، بالعكس، فقد انطلقنا أساساً في عملنا من أسهل الترجمات الألمانية تناولاً(*)

(*) جعلنا ملاحظات هوركهايمر، عندما لاتكون مجرد إحالة على مراجع مذكورة، موقعة بالحرفين الأولين من اسمه (م. هـ.) في آخر الكتاب.

بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية

١ ــ مكيافلي والتصوّر البسيكولوجي للتاريخ
٢ ــ الحق الطبيعي والايديولوجيا
٣ ــ اليوطوبيا
٤ ــ فيكو والميثولوجيا

١ ـ مكيافيلي والتصوّر البسيكولوجي للتاريخ

لقد تمّ في عصر النهضة وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية المعاصرة. وهذه العلوم تنزع إلى إدخال إطّراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسقة؛ ومعرفة هذا الإطّراد تسمح بإحداث أو منع حدوث عدة نتائج إرادياً؛ وبتعبير آخر، فإنها توسّع في حقل السيطرة على الطبيعة إلى أقصى حدّ. وفي حين اقتصر هدف السلوك الفكري في القرون الوسطى على معرفة معنى العالم والحياة وغايتها، وبالتالي بذل كلّ جهوده تقريبا من أجل تأويل الوحي والسلطات الكنسية، فقد شرع رجال النهضة بالتساؤل، ليس عن الهدف المتعالي المراد استخلاصه من التقليد المأثور، بل عن أسباب ما يحدث في الدنيا، وهي أسباب تنبغي البرهنة عليها بواسطة الملاحظة الحسية.

إن الفكرة المتعلقة بإطّراد ما في مجرى الحياة هي إذنْ يقين خاص بالعلم الجديد، والملاحظات الشبيهة بتلك التي تقول بان أي جسم في حالة السقوط الحر يمتلك سرعة معينة، أو بأن أي مزج بين مادتين تنتج عنه مادة جديدة، لها خاصيات مغايرة لعناصرها، أو كذلك بأن تناول نوع من الدواء يقضي على بعض الأمراض المعدية، هي ملاحظات لاتكتسي قيمة بالنسبة للمجتمع إلاّ إذا تكررت الوقائع التي تمت ملاحظتها في المستقبل من دون تغير، وبتعبير آخر: إلاّ إذا ظلّت قاعدة السقوط الحر هي نفسها، وظل المزج بين مادتين يعطي في كلّ مرة النتيجة ذاتها، وواصل الدواء الموصوف لحالات أخرى من الداء نفسه، إحداث النتيجة ذاتها، بالإمكان تصوّر هذا

التشابه بين الوقائع المقبلة والوقائع الماضية بأية طريقة، مهما كانت مبهمة، وبالامكان استخلاص الفروقات الخاصة بكل حالة معينة على مهل والإشارة سواءً إلى إمكانية التأثيرات المضادة أو إلى قابلية تغير الشروط: ذلك أن قيمة قوانين الطبيعة التي تهمّ العلم الحديث، المؤسس في عصر النهضة، إنما تتوقف على التكرار المقبل للحالات التي ينبغي أن تتأسس عليها القوانين: فهي تتوقف إذنْ على إمكانية تطبيق هذه القوانين[1]. وتبدو إمكانية القوانين الطبيعية وقدرتها، وبالتالي السيطرة على الطبيعة، وكأنها مرتبطة منطقياً بافتراض مسبق حول انتظام مسار الطبيعة. وفكرة الاطّراد توجد في اساس تكون الفيزياء والكيمياء وإدخال الاساليب الرياضية في هذه العلوم، وظهور أنثروبولوجيا وطب علميين، إلاّ أن فكرة الأساس هذه ليست قابلة بذاتها للاثبات علمياً؛ إنها فرضية للمستقبل. ولقد سعت وضعية القرن التاسع عشر إلى أن تثبت بأن الأمر ناتج عن التجربة وبرهنت عليه كالتالي: ليس بامكاننا ملاحظة تكرار مثل هذا الإطّراد في كل مجال فحسب، بل يمكننا، في أية نقطة من الزمن، الإثبات بأن سيرورة أي تطور حدثت دائما وفي كلّ مكان بطريقة معينة قبل هذه اللحظة، تحدث بعد ها بالطريقة نفسها: إذنْ فقد برهنّا، بطريقة استقرائية، على فرضية الإطّراد[2]. وفي هذه البرهنة لايتمّ الانتباه إلى أنّ هذا المنهج التصوري ذاته ليس حاسمًا إلا إذا افترضنا في البداية صحّة القضية المراد البرهنة عليها. إذْ أن إطّراد الطبيعة في الماضي لايبرّر قضية اطّرادها في المستقبل إلاّ إذا سلّمنا بأن المستقبل سوف يتطابق والماضي؛ غير أننا بذلك، نكون قد افترضنا إثبات ما هو بالضبط في موضع تساؤل. وفضلا عن ذلك لايمكن لهذه الفرضية أن تُؤسس على «قانون طبيعي» ما، مهما كان، ولا على أية تقريبيّة من نمط رياضي. تعالج الرياضيات إمكانيات نظرية، والحال أن فرضية الإطّراد تتعلق بالعالم الواقعي. ومن المؤكد أن غياب هذا الافتراض المسبق كان من شأنه أن يجعل مفهوم الطبيعة الدقيق، كما تمّ تمثّله في العصر الحديث، مستحيلاً، وخصوصاً في العلوم الميكانيكية التي تستخدم الرياضيات. إن علم المجتمع البرجوازي هو ملازم، منذ نشأته، لتطور التقنية والصناعة؛ ومن المستحيل فهمه اطلاقاً إذا لم نأخذ بالاعتبار سيطرة هذا المجتمع [البرجوازي] على الطبيعة.

لكن هذا المجتمع لايعتمد على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الضيق، وعلى ابتكار وسائل جديدة للانتاج واختراع آلات وبلوغ مستوى صحي معين فحسب، إنه يقوم أيضاً على سيطرة بعض الناس على أناس آخرين. ومجمل الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة وإلى الاجراءات التي تُستخدم للمحافظة على هذه السيطرة هي ما ندعوه السياسة؛ إن أكبر ميزة لمكيافلي هي اعترافه، في فجر المجتمع الجديد، بامكانية وجود علم للسياسة يتناسب في مبادئه مع الفيزياء الجديدة وعلم النفس الجديد، وفي التعبير بطريقة مبسّطة ودقيقة عن الخطوط العريضة لذلك العلم، ولن نبحث هنا إلى أية درجة كان مكيافلي يعي هذا التماثل ولا عن الدوافع التي جعلته يقرأ المؤلّفين القدامى أو علماء عصره، إذ أن مشروعه واضح: في المجتمع الفعلي، ثمة أناس يسيطرون على أناس آخرين؛ وهمْ بالملاحظة وبالدراسة المنهجية للوقائع يتوصّلون إلى الحصول على معارف تسمح لهم باستلام السلطة والمحافظة عليها. هذا هو المعنى وليس غيره ــ بصرف النظر عن كتاباته في مجال الفن ــ الذي تتضمنه كل مؤلفاته: ليس فقط كتابه الأساسي، **خطب حول عشرية تيت ليف الأولى**(*)، وكتابه المشهور، **الأمير**(**)، الذي يمكننا اعتباره قسمًا مستقلاً عن كتابه الأساسي بل في كتابه الرائع أيضاً **وهو تاريخ فلورنسا**(***) (٣).

إن العَالِم أثناء بحثه عن أنساق تتطابق مع قوانين، يمسك عامة بكل الوقائع تحت تصرفه المباشر. وبصرف النظر عن عدة مسائل في الفلك والجيولوجيا وفي عدة فروع أخرى للعلوم الطبيعية فإن بامكانه أن يقدّم مواضيع ملاحظته بكمية لامحدودة. وانطلاقا من قاعدة عامة يستطيع أن يُحدِثَ بنفسه التفاعلات في المخبر؛ وتعتمد مفاهيمه ونظرياته في مجملها على تجربته الحسية الخاصة أو على الأقل على تجربة قابلة للتكرار من حيث المبدأ. تجد الفيزياء والكيمياء وكذلك علم النفس والطب مواضيع ملاحظتها المعطاة في الواقع الحاضر وتستطيع أن تحقق كل التجارب التي تريدها بحرية وعلى

(*) Discorsi Sopra la prima oleca di tito livio (1531).

(**) Il Principe.

(***) Dellistorie fiorentine (1532).

نطاق واسع. وعلى العكس نجد أن أدوات علم مكيافلي إنما يقدمها الماضي قبل كل شيء. ومن المناسب بالتأكيد أن نذكر بأن مكيافلي، بصفته موظفاً سامياً في مدينة فلورنسا، إحدى أكثر البلدان تقدماً في ذلك العصر، استطاع أن يلاحظ أحداثاً سياسية هامة سواء داخل ايطاليا أو خارجها.

إن الفترة التي فقد فيها حظوته والمرحلة التي جهد فيها للحصول على تأثير جديد شهدتا حركات اجتماعية ذات أهمية لايُستهان بها. وتبين مؤلفاته أنه كان صارماً في رصد عصره؛ إلاّ أن جهده الأساسي انصبّ على استقراء التاريخ. إن الماضي، أكثر من الحاضر، هو المنبع الذي على عالم السياسة أن ينهل منه الأمثلة التي تمكنه من ضبط قوانين الإطّراد. فعندما يتصفح مكيافلي مؤلفات تيت ليف للإطلاع على التاريخ الروماني، فإنه يبحث فيه عن القوانين الخالدة المتعلقة بالسيطرة على الناس.

لايمكن إذن فصل مبدأ انتظام مجرى الأشياء عن مشروع مكيافلي. فلو كان على المجموعات البشرية المجتمعة في دول حاضرة ومقبلة أن تتصرف بطريقة مختلفة عن تصرفها في الماضي، ولو كان على أهواء البشر التي تتحكم في هذه التصرفات أن تتغير، فلا شك عندئذٍ أن تفقد كل كتابات مكيافلي الغرض الذي توخّاه منها مؤلفها؛ وبالنسبة له لن يكون علمه سوى حلم. هذا التصور البراغماتي هو الذي يقدّم الشكل الخارجي لكتابات مكيافلي. ومن يتصفح كتابه الأساسي، الخطب، يتأكد من ذلك. ففي غالب الأحيان يشكّل حدث مُستقى من تيت ليف نقطة انطلاق في كل فصل حيث تُستنتج في نهاية نظرية عامة، وعادة بعد فحص أمثلة أخرى مستخلصة من التاريخ القديم أو الحديث. يطرح مكيافلي في الأمير مسائل سياسية الواحدة تلو الأخرى وتكتسي أهمية خاصة بالنسبة لأمير؛ ويتم التعرّض لكل مشكلة في فصل صغير يبدأ عامة بأمثلة أيضاً. أما تاريخ فلورنسا فهو مثال وحيد: مجموعة مذكرات ومواد صالحة يمكن أن تخدم سياسية المستقبل.

تصاغ هوية طبيعة البشر في الخطب، على النحو التالي: «كل البشر يولدون، يعيشون ويموتون دائماً حسب القوانين ذاتها»[٤]. إن نظرية ثبات طبيعة البشر هي التي تحدد كل عمله. «ومن يقارن بين الحاضر والماضي يجد

أن كل المدن، كل الشعوب كانت دائما ولاتزال تحركهم نفس الرغبات ونفس الأهواء. وهكذا يسهل، بدراسة دقيقة ومتبصّرة للماضي، التنبوء بما سيحدث في جمهورية ما، عندئذٍ ينبغي استخدام الوسائل التي اعتمدها الأقدمون أو، في حال عدم اعتمادها، ينبغي تصور وسائل أخرى جديدة انطلاقاً من تشابه الأحداث(٥).»

ويمكننا أن نقرأ في موضع آخر في الخطب: «يقول الحكماء بحق أنه ينبغي استشارة الماضي للتنبوء بالمستقبل، لأن أحداث العالم الحالي تجد دائما مثيلها الصحيح في الماضي. ولأن تلك الأحداث أُنجِزت من قبل أناس حركتهم ولاتزال تحركهم دائمًا نفس الأهواء، فمن الضروري أن تكون لها نفس النتائج(٦).» ويعتبر مكيافلي أن الذين يرون وسائله غير معتادة ولايريدون الاعتقاد بإمكانية تقليد الماضي بنقله إلى المستقبل، يعتبرهم جهلة وضيقي الأفق: «كما لو أن السماء والشمس والعناصر والبشر تغير نظامهم وحركتهم وقوتهم وصاروا مختلفين عما كانوا عليه قديماً(٧).»

هنا تُطرح مسألة شغلت دائمًا دارسي مكيافلي: علم السياسة يخدم مَنْ؟ مَنْ الذي عليه، حسب مكيافلي، أن يهيمن على الناس؟ أيضاً ـ مع إضفاء بُعْدٍ تاريخي فلسفي أكثر على السؤال ـ أي شكل من السيطرة في نظر مكيافلي، وأي شكل للدولة تبين أنه الأفضل عبر التاريخ؟ ماهو هذا الشكل في حالة ما إذا وجد؟

توجد في رأي مكيافلي تصورات متباينة جداً ويبدو لكل منها براهين ذات وزن. وفي كتاب الأمير، الذي قدّمه إلى أحد الحكام من عائلة Medicis، نادى بالملكية المطلقة في أقسى أشكالها كوسيلة وحيدة لتوحيد ايطاليا. أمّا في الخطب، فإنه على العكس يعتبر الجمهورية أفضل شكل للدولة من دون أي التباس، ذلك أنه يذهب حتى إلى التعبير عن تعاطف وميول ديمقراطية.

ومهما كان الأمر فإن مكيافلي يرى بأنه ليس هناك أي شكل من أشكال الدولة بإمكانه أنْ يدوم طويلاً. لقد تعاقبت في الماضي مختلف نماذج الحكومات وهكذا سيكون الحال في كل العصور. هناك دورة محددة تجري بانتظام طبيعي. إن شكل الحكومة الأصلي الذي نشأ عن تجميع الناس

المتفرقين، هو الملكية Monarchie: إنها تولد من اختيار الأقوى، وفيما بعد، من اختيار الأذكى والأعدل.

وما إن يحدد تعيين الأمراء بالوراثة حتى تتحول الملكية إلى حكومة طغيان: تكون نتيجتها ثورات وفتناً ومؤامرات ضد الأمراء. وفي البداية لايكون الشعب هو المحرّض على الفوضى، إذْ أن من هم أقوى نفوذاً وسخاء يضعون حداً للطغيان ويقيمون نظاماً أرستقراطياً. غير أن أبناءهم يكونون عاجزين بدورهم عن الاحتفاظ بالسلطة لمرحلة طويلة، ذلك أنهم في كل الأزمان كانوا «يلجأون إلى السلب والطمع واغتصاب النساء ويستعملون حتى العنف من أجل إشباع نزواتهم. فيتحولون سريعاً بحكومة النخبة إلى ملكية تحكمها أقلية»[٨]. فيسقطون وتُقام الديمقراطية. غير أن الأخيرة سرعان ما تميل إلى «حالة إباحية» وتسقط في الفوضوية؛ حينئذ لايمكن أن يُكتَب الخلاص للشعب إلاّ بواسطة شخص حازم، دكتاتور، ملك. وتُعاد الدورة من جديد. وليس من الضروري طبعاً أن تُحدث السلسلة بكاملها، أو تكرارها، داخل الدولة نفسها: «ولكن ذلك يتأتى من كون استمرارها [الدول] ليس طويلا بما فيه الكفاية كي تتمكن من الخضوع لهذه التغيرات عدة مرات قبل سقوطها»[٩].

إن الدول القوية تنهار أو تخضع لسلطة دول مجاورة؛ غير أن هذه الأحداث لاتناقض دورة أشكال الحكم كما وصفها مكيافلي مستلهمًا في ذلك بوليب Polybe*

«إن أكبر تأثير مألوف للثورات التي تعصف بالامبراطوريات هو ذاك الذي يجعلها تمرّ من النظام إلى الفوضى، ليعود بها فيما بعد إلى النظام. ولم يُكتبْ أبداً لما هو بشري أن يتوقف في نقطة ثابتة عندما يبلغ أقصى كمال ممكن، وعندما يعجز عن الارتقاء أكثر، فإنه يسقط، ولنفس السبب فهو عندما يسقط في منتهى الفوضى ولايتأتّ له السقوط أكثر من ذلك فإنه يرتقي؛ وهكذا فإن كل ما هو بشري ينتقل بالتعاقب من الخير إلى الشر ومن

(*) مؤرخ يوناني (من ٢٠٠ ـ إلى ١٢٠ أو ١٢٥ ق.م) كان من الرهائن الذين سلموا لروما وقد عاش فيها نحو ست عشرة سنة. اعتمد في أعماله التاريخية تحليلا منهجيا وتفسيرا سببيًا للأحداث (المترجم)و.

الشر إلى الخير. الفضيلة Virtu تولّد الراحة، والراحة تولّد الفراغ والعطالة، والعطالة تولّد الفوضى والفوضى تؤدي الى خراب الدول؛ ثم بعد قليل، يولد من رحم خرابها النظام من جديد والنظام يولّد الفضيلة ومن الفضيلة يُولد المجد والرخاء[١٠].» ومهما كان بالإمكان خلق أفضل أشكال الحكم التي يراد تكوينها فلن يمنعها ذلك من الزوال ذات يوم؛ إذ أنّ كل شكل يحمل في أحشائه بذرة زواله. ويناقش مكيافلي محاسن ومساوىء كل شكل من أشكال الحكم. وهو في النهاية لم يفضل أياً منها تفضيلاً غير مشروط. إلّا أنه لم يتردد في الواقع سوى بين الجمهورية والملكية، ويرفض الأرستقراطية لأسباب سنراها فيما بعد. وفضلاً عن ذلك يعلن: «أقيموا إذن جمهورية هناك حيث كانت توجد المساواة أو هناك حيث أُدخِلت؛ وبالعكس أقيموا إمارة هناك حيث توجد لا مساواة شديدة، وإلّا فإن عملكم سوف يكون فاسداً وأمده قصير[١١].»

يعلن مكيافلي إذنْ وبنفسه أن نصائحه موجهة إلى الأمراء وإلى الجمهوريين: إنه يجادل بجدية متساوية كلّاً من مصالح الأمراء والإجراءات التي على خصومهم أن يتخذوها لإسقاطهم ــ وغالباً ما يكون ذلك ضمن الفصل نفسه. إنه يقدّم نصائحه للحكومة المعنية كما يقدّمها للمتآمرين عليها. وإذا كان قد تصرف بتلك الطريقة، فهل كان السبب أن لعبة القوى هي الشيء الوحيد الذي يهمه في حياة المجتمع؟ هل وقع تحت تأثير الصراع على السلطة باعتباره تعبيراً مكثّفاً عن الحياة، وجرفته الصراعات السياسية في زمنه فشرع في البحث عن قوانينها، غير مكترث بكل النتائج، وحافزه الوحيد رغبته الشخصية؟ هكذا فهم البعض مكيافلي تحت تأثير فلسفة الوجود الحديثة. تبدو الدعاوة الحماسية لاستقلال ايطاليا التي يتضمنها الفصل الأخير من كتاب الأمير، وكأنها تضع في الصدارة تلك الغبطة التي نفترض أنه شعر بها أمام عرض قوة حيوية وليس بدافع محسوس. إلّا أن مثل هذا التصور حتى وإنْ لم يكن على خطإٍ كاملٍ من وجهة نظر علم النفس فإنّه يستخفّ بالمعنى الموضوعي لفكر مكيافلي.

لايُوجد عند مكيافلي، رغم كل التناقضات الظاهرة، سوى سلم قيم واحد هو بالنسبة له طبيعي ومُسلّم به؛ وهو لايضعه موضع شك ويعبّر عنه

دون أدنى التباس. إنه لا ينصح الملوك والحكام الجمهوريين من أجلهم شخصياً؛ وما أراد بلوغه إنما هو القوة والعظمة وتوطيد الدولة البرجوازية على تلك الأسس. وفي كلِّ الشروح ثمة طرح دائم يخوض في تفاصيل الأحداث السياسية في إيطاليا زمن مكيافلي بالإضافة إلى مشاركته الشخصية في السياسة، ومع ذلك لم يتم الحديث عن أهم نتائج تجاربه على الصعيد النظري إلا قليلاً. وهذه النتيجة المعبَّر عنها بدقّة تتعلق بفهمه لكون ازدهار المجموع يتوقف على تطور العلاقات الاجتماعية (Verkehr)، وإلغاء العقبات التي تعوق القدرات البرجوازية في التجارة والصناعة وحرية تحرك القوى الاقتصادية ـ والحال أن مثل هذا التطور للمجتمع لايمكن أن يُضمن إلاّ بواسطة سلطة دولة قوية. هذا الدرس، لم يستخلصه من عمله الدبلوماسي ومساهمته في حروب فلورنسا الداخلية فحسب، فقد كان يعتقد بوجود تأكيدات له في التاريخ بمجمله، وخصوصاً في مرحلة الأوج التي بلغتها روما القديمة. ولا تُعدّ السياسة أنبل مهمّة يؤديها المفكّر، في نظر مكيافلي، إلاّ إذا كانت الدولة هي شرط التطوّر بالمعنى البرجوازي، للفرد ولمجموع الشعب.

إن أحد المفاهيم المحددة لعلمه هو الـ Virtu. لقد كُتِب الكثير عن معنى هذه الكلمة، ولكن بحقّ إذْ أن في ذلك معالجة لنقطة هامة جدّاً في فكر مكيافلي التاريخي. لقد لعب مفهوم الـ Virtu دوراً حاسمًا في تاريخ الفلسفة. وتغيرات معناه صعبة العرض: فالمعنى الذي يرتديه في لحظة معيّنة ينبغي أن يُفسّر ضمن ارتباطه بمجمل العلاقات التي تحدّد وجود المرحلة المحدّدة. وبشكل عام، يمكن حصر مضمونه بأفضل طريقة إذا اقتصرنا على ما يلي: Virtus (Vertu, Virtu، فضيلة) تعني في الحقل الذي يُستخدَم فيه المفهوم، مجمل الميزات المرغوب فيها بشدة باعتبارها لائقة. فالرجل الذي يمتلك الفضيلة Virtus، هو رجل «فاضل»، رجل كما ينبغي. فالعرف السياسي والعسكري عند الرومان عندما يدع العمل المبتذل للعبد هو أيضاً «فضيلة» بقدر ما سوف يكون عليه التواضع المسيحي فيما بعد. والمفهوم عند مكيافلي، كما هو الحال بالنسبة للمفهوم الكلاسيكي، يدلّ على النّبل والبسالة، لكنه يتضمن أيضاً المعنى الحديث للعمل والبراعة في الربح. يحتقر مكيافلي «النبلاء» ليس لأنهم يعارضون

الإصلاحات ويعيقون تكوين سلطات مركزية ودول كبيرة فيقفون بذلك عائقاً أمام تقدم البرجوازية عامة فحسب، بل لأنهم لا يقومون بأي عمل، بالمعنى البرجوازي للكلمة. «لتفسير ما أعنيه بنبيل» ـ كما يقول مكيافلي في كتاب الخطب ـ «أقول بأنه يُدعى كذلك كل الذين يعيشون من دون أن يفعلوا شيئاً، من نتاج ممتلكاتهم، والذين لايتعاطون الفلاحة ولا أية صنعة أخرى أو مهنة، هؤلاء الرجال خطرون في كل الجمهوريات وفي كلّ الدول؛ ولكن ينبغي التخوّف أكثر من أولئك الذين فضلاً عن المنافع التي أشرنا اليها، يديرون قصوراً وهم مُقْطَعون* يطيعونهم»[١٢]. ومَنْ يرغب في إقامة جمهورية لايمكنه أن يتوصّل إلى ذلك إلّا إذا عمد منذ البداية إلى «إبادة النبلاء»[١٣]. والشكل الجيد للدولة لا يمتلك «الفضيلة» إلّا إذا حقق الشروط التي يتمكّن فيها المواطنون من تطوير فضيلتهم. ينبغي أن يكونوا أناساً واعين، أقوياء، من دون عقبات، عليهم إذنْ أن يمتلكوا صفات في إطار علاقات العصر، هي صفات مقاول كبير، أو تاجر أو ملّاح أو صيرفي. إن الإزدهار العام بالنسبة لمكيافلي يتوقّف على إزدهار هذه المهن. ويظهر بُعد نظره في كون شرط التقدم الإجتماعي في عصر النهضة تحقق فعلاً مع صعود الطبقة البرجوازية. وببلوغنا هذه النقطة، يمكننا أن نفهم علاقة مكيافلي بالمكيافلية، التي كثيراً ما فُهِمَت على أنها صلافة سياسية قصوى، وطريقة عمل مجرّدة من كل سلوك «أخلاقي». يطالب مكيافلي باخضاع كل تردد من أجل ما يبدو له بمثابة الهدف الأسمى: تحقيق دولة قوية والمحافظة عليها ممركزة باستمرار كشرط للرخاء البرجوازي. ويمكننا تلخيص محتوى الأمير والخطب بهذه الصيغة: الغاية تبرر الوسيلة، مع التحديد على الاقل بأن هذه الغاية هي اقامة أفضل عالم ممكن. وينبغي أن يُخضَع الدين والأخلاق لهذا الهدف الذي هو أسمى هدف للعمل الانساني؛ وإنما باسمه فقط يمكن الركون إلى الكذب والخداع، إلى الخبث والقسوة وإلى القتل.

وفي الواقع، كانت وسائل الهيمنة على الناس، التي جمعها مكيافلي

(*) من أقطع يقطع (أرضاً) والمُقطَع هو الشخص الذي يقطعه السيد الاقطاعي أرضاً مقابل تعهّده بتقديم الخدمات له.

من التاريخ، تُستخدَم دائمًا في السياسة، ولكنها عامةً لم تكن تستهدف هذا الهدف الأسمى أبداً. عندما يوضح مكيافلي في الفصل الثامن، الشهير، من الأمير بأن بإمكان الأمير أن ينقض معاهدات، وليس عليه أن يحافظ على وعده، وعندما يبينّ المؤلف أن الدين في سائر الأزمان استخدم للمحافظة على خضوع الطبقات المهيمن عليها، عندما يقارن من هذه الزاوية، وبتهكم، بين مزايا الديانة المسيحية والديانة الوثنية، عندما يلاحظ إبادة مجموعات بشرية بكاملها كوسيلة أخرى مناسبة في ظروف معيّنة، وبإختصار، عندما يبينّ بأن أقدس المقدّسات تماماً مثل أفظع الجرائم، كانت في كلِّ الأزمان وسائل بين أيدي الحكام، فإنه يكون بذلك قد صاغ مذهبا تاريخيا فلسفيا عظيم الدلالة. أمّا خطأه الذي زادت المرحلة اللاحقة، مع مذهب حق الدولة Raison d'etat في فداحته، فهو يتمثّل في كونه برّر، سواء بالنسبة للماضي أو بالنسبة للمستقبل، وسائل سيطرة كانت في عصره وفي بلاده، شروطاً لازمة Sine qua non لصعود البرجوازية. إن اضفاء قيمة أبدية على ما ليس له سوى صحة مؤقتة هو شائبة نوعية في فلسفة التاريخ الجديدة.

وهذه الوسائل التي استُخدِمت حتى الآن غريزيّاً، يريد مكيافلي أن يستخدمها الحكام في المستقبل بطريقة واعية. غير ان مكيافلي هنا ينقاد بلّذة الاكتشاف الساذجة هذه المتطورة جدّاً عند رجال النهضة، ويهمل منها أهم مبدأ من مبادئها في مجال تطبيق هذه الوسائل: التمويه، السرّ، والايهام. فليس بالامكان استخدام الدين كوسيلة سياسية إذا ما تمّ تقديمه صراحةً كذلك؛ والجرائم لاتقدم شيئاً للحكام إذا ما أعلن جهاراً أنها أداتهم الضرورية. ورغم التشابه البنيوي بين علم مكيافلي والعلوم الطبيعية والفيزيائية التي أرسيت أسسها أيضاً خلال عصر النهضة، فإن هذه العلوم تبدو عميقة الاختلاف عندما يتمّ الانتقال إلى التطبيق. عندما يعرض العالِم، علانية، القوانين التي اكتشفها، لايخشى شيئاً من امكانية التطبيق لكن العلاقات التي أقامها مكيافلي لايمكن استغلالها بفعالية إلاّ إذا قُدِّمت على أنها مصائب تخصّ الماضي وحده ونُفِيَ استمرارها في الواقع الحالي. وما أثار حماس الفيلسوف ورجل الدولة بيكون(*) ثم هيغل فيما بعد ــ في

(*) فرنسيس بيكون: مستشار انكلترا في عهد جاك الأول وفيلسوف ولد في لندن (١٥٦١ ــ ١٦٢٦)

كون مكيافلي يعبّر عما هو موجود وليس عما يجب أن يكون حسب رأي شخصي أو حسب الآراء السائدة ــ يناقض غرض مكيافلي. وعندما أنجز فريدريك الثاني كتابه «ضد مكيافلي» كان يمكن لفيلسوف كبير أن يقول له: «أعتقد، يا صاحب الجلالة، أن أول درس أعطاه مكيافلي لتلميذه هو أن يدحض كتابه(١٤).»

وإذا كان مكيافلي قد بشّر بالدولة القوية بكلّ حماس فذلك يعود إلى ايمانه القوي والحازم بامكانية التقدم الفكري والاخلاقي. إن تقدم الحضارة، بل وحتىّ نشأتها، هما، حسب تصوره، مشروطان مادياً. «لايفعل الناس الخير إلاّ مكرهين، ولكن ما إن يحصلوا على حرية الاختيار في ارتكاب الشرّ من دون عقاب، حتىّ يزرعوا الشغب والفوضى في كل مكان. وهذا ما دفع إلى القول بأن الفقر والحاجة يجعلان الناس حاذقين وأن القوانين تخلق أناسا صالحين(١٥).» إن مجمل علاقات الوجود القائمة على أساس العمل لاتعود في نهاية المطاف إلى أصل فكري؛ إنها نتيجة للضرورة المادية. والأخلاق نفسها لاتتأتى من النوايا الفكرية الفطرية، كما أنها لا تتأسس مطلقاً على أية غريزة أخلاقية؛ لكنها نتاج العلاقات الإجتماعية المحددة بالضرورة. ويُعدُّ أخلاقياً كل عمل يتطابق مع القوانين والعادات المتبعة في مجتمع متحضر.

لاتأتي الانسانية في مجموعها، ولا الفرد، بميل منذ الولادة إلى نبل الروح واللياقة والطيبة والعدالة؛ إن ما يوجد هو علاقات السبب الطبيعية: يتحدد تكون الأخلاق ومضمونها الخاص في كل مرحلة بالحاجات المتغيرة خلال التطور الإجتماعي. إن درجة الفضيلة هي التي تحدد المستوى العام الذي بلغته الحضارة الإنسانية؛ أما حالياً وفي هذا الصدد فإن الفضيلة هي الحرية البرجوازية.

إن تقدم الحضارة، حسب مكيافلي، كان حتى الآن مضموناً بطريقة حاسمة عبر الصراعات بين الطبقات الإجتماعية. وليس لهذه الصراعات التي رآها تدور أساساً على شكل حروب أهلية، ليس لها في رأيه أي طابع ضارّ، ذلك أنها تشكّل شرطاً جوهرياً لبلوغ عالم أفضل. إن شكل صراع الطبقات الذي عايشه معايشة حية هو ذاك المتعلق بالمنافسة الدموية بين

النبلاء والبرجوازية. «أؤكد أن الذين يدينون نزاعات مجلس الشيوخ والشعب، إنما يدينون ما يُعتبَر مبدأ للحرية، وأنهم أكثر تأثراً بالصراخ وبالضجيج اللذيْن تحدثهما تلك النزاعات في الساحات العامة من تأثرهم بالنتائج الجيدة التي تتوصّل إليها. يوجد في كل جمهورية حزبان: حزب الكبار وحزب الشعب؛ ولا تتولّد القوانين المؤاتية للحرية إلا بتناقضهما[١٦]. » يعلن مكيافلي في مقدمة تاريخ فلورنسا: «لايوجد مثل آخر في رأيي، يبرهن أفضل برهان على قوة دولتنا من ذاك المتعلق باختلافاتنا التي كان من شأنها أن تُغْني دولة أكبر وأقوى، في حين أن فلورنسا تنهل منها دائمًا قوى جديدة[١٧]. »

ويجعل معارضيه يقولون بصدد الوسائل المستخدمة من قبل العامة الرومانية في هذه الصراعات: «ولكن أية وسائل غريبة! سماع صراخ مستمر للشعب المهتاج ضد مجلس الشيوخ، وصراخ مجلس الشيوخ طاعناً في الشعب؛ مع رؤية السوقة الصاخبة عبر الشوارع، وإغلاق المحلات وحتى الخروج من روما في حشود![١٨]. » غير أنه يضيف، إذا كانت تلك «أشياء مرعبة بمجرد قراءتها»، فإنها لا تُعدّ غير ضرورية في حياة الدولة. «إن انتفاضات شعب قليلاً ما تكون ضارة بحريته. إذْ أنه يستوحيها عادة من الإضطهاد الذي يتكبده أو الإضطهاد الذي يخشاه[١٩]. » إن أفضل المؤسسات الليبرالية هي بالنسبة له نتيجة طبيعية معتادة لمثل هذه الحركات.

لكن مكيافلي يفكر في صراعات أخرى: تلك التي بين النبلاء والأمير وخصوصاً بين البوبولو Popolo، أي البرجوازية، وعامة الشعب: العمال المستخدمون في الحرف اليدوية (المانيفكتوره)، والموانىء والملاحة وكذلك الصعاليك البؤساء العاطلون عن العمل والذين كانوا يسببون الفوضى في المدن والقرى خلال عصر النهضة. إنها البدايات الأولى للبروليتاريا الحديثة. «في فلورنسا كان النبلاء هم أول الذين انقسموا على بعضهم؛ ثم حدث الإنقسام بين النبلاء والشعب؛ وأخيراً بين الشعب والرعاع: بل حدث في العديد من المرات أن انقسم الفريق المنتصر إلى قسمين جديدين ومن هذه الانقسامات تولد العديد من حوادث الاغتيال والنفي وإبادة العائلات، الأمر الذي لم يحدث في أية مدينة من المدن التي مرّ على ذكرها التاريخ[٢٠] » وفي

تاريخ فلورنسا يصف مكيافلي بدقة حركة قام بها عمال نسيج وحرف أخرى من أجل إصلاحات وزيادة أجور. ويستنطق أحدهم «وهو الأكثر جرأة ووعياً»؛ ومما قاله في خطبته: «يبدو لي أننا نسير نحو نصر مؤكد؛ إذْ أن الذين من شأنهم أن يعترضوا مشاريعنا هم أغنياء متفرقون: إن الشقاق الذي بينهم سوف يكسبنا النصر. أمّا ثرواتهم، عندما نحصل عليها، فإنها سوف تضمن لنا المحافظة على النصر. لاتنخدعوا بقدم مرتبتهم التي يستعملونها سلاحاً ضدكم. إن لكل الناس أصلاً واحداً وهم متساوون في الأقدمية، إذ أن الطبيعة جبلتهم جميعاً على نفس النموذج. تعروا، وسوف نبدو جميعاً متشابهين؛ إرتدوا ثيابهم وليرتدوا ثيابنا وسوف نبدو من دون أدنى شك نحن النبلاء وهم الشعب؛ إذْ لا يُحدِث الاختلاف سوى الغنى والفقر. إنني لأشعر بالحزن حقاً عندما أشاهد الكثيرين منكم يلومون أنفسهم عما فعلوه ويفكرون في التخلي عن المشاركة في محاولات أخرى: يقيناً إذا كان الأمر كذلك فإنكم لستم بالرجال الذين كنت أتصورهم، وليس عليكم أن تخشوا تبكيت الضمير ولا المجاعة؛ إذْ لاتوجد مجاعة أبداً بالنسبة للمنتصرين مهما كانت طريقة انتصارهم. لاينبغي علينا أن نشعر بأي تبكيت لأن أي مكان يوجد فيه الخوف من الجوع والسجن، كما هو الحال عندنا، لايمكن أن يوجد فيه الخوف من الجحيم. لو تفحصتم أعمال الرجال لوجدتم أن كل الذين حصلوا على ثروات طائلة أو سلطة قوية، لم يتوصلوا إلى ذلك سوى بالقوة أو بالحيلة؛ وفيما بعد يغطون كل ما اغتصبوه بالإحتيال والعنف، بغطاء شريف هو غطاء الربح المزيف، وذلك لإخفاء فظاعة مصدره. أمّا أولئك الذين لايجرؤون على استخدام هذه الوسائل بتفريط في الحذر أو بإفراط في الغباء، فإنهم يغرقون كل يوم أكثر في العبودية والفقر؛ إذْ أن الخدم الأوفياء يظّلون دائمًا عبيداً، والطيبون هم دائمًا فقراء[٢١].»

لقد عرف مكيافلي إذن ووصف مختلف أصناف صراع الطبقات في عصره. ورغم التضحيات التي تتضمنها فهي بالنسبة له، باعتباره ملاحظاً للتاريخ الكوني العام، شرط ضروري للتطور البشري. فشروط حياة البشر الخارجية تدفعهم إلى خضم تلك الصراعات العنيفة؛ مرّة أخرى، تظهر الضرورة كسبب للتقدم. ولكن ألا يؤدي ذلك إلى وضع معنى مشروع

مكيافلي موضع شك؟ وهذه النظرية المادية، هل تتصالح مع قناعته بأن معرفة القوانين التاريخية يمكنها أن تحسّن شيئاً ما؟ وهل البشر قادرون بشكل عام على التدخل الواعي في مجرى التاريخ؟ ويطرح مكيافلي مثل عادته هذا السؤال من أجل هدف عملي إذ يقول في الأمير: «أي دور للقدر في الأمور الإنسانية؟[٢٢]».

ويعني بـ«القدر» كل ما لا يتوقف على إرادة البشر. «لست أجهل مطلقاً بأن كثيراً من الناس فكّروا وما زالوا يفكرون بأن الله والقدر يدبران أشياء هذا العالم بطريقة لا يتمكن معها كل التعقل الإنساني من توقيف مسارها أو تنظيمه: ومن ثمّة يمكن الإستنتاج بأنه من غير المجدي الإهتمام بذلك بكثير من المشقة، وأن الأمر لايستدعي سوى الرضوخ وترك كل شي يسير حسب القدر»... «وأنا نفسي أثناء تفكيري في ذلك بضع مرات توصّلت جزئياً لهذا الرأي. ومع ذلك لم أستطع الإفتراض بأن تتحول حرية الاختيار لدينا إلى لا شي،». وأتصور بأنه قد يكون من الصحيح أن القدر يتصرّف في النصف من أعمالنا، لكنه يترك النصف الآخر تقريباً تحت سلطتنا. إنني أقارنه بنهر عنيف، عندما يفيض، يغمر السهول، يقتلع الأشجار والأبنية يجرف التربة من مكان ويحملها إلى مكان آخر؛ لاشيء يمكن أن يعرقله. ومع ذلك، ومهما كان جبروته، فإن الناس لايتهاونون، بعد انتهاء الكارثة، في البحث عن وسائل لتلافي الفيضانات كالسدود والحواجز وغيرها؛ بحيث تحُصَر المياه في قنوات إذا حدث فيضان آخر، ولاتتمكن من الاندفاع بحرية كما في السابق، متسببة في أضرار جسيمة. والحال هي نفسها بالنسبة للقدر الذي يظهر سلطته ويضرب ضربته حيث لا وجود لأيّة مقاومة، ويحمل أهواله إلى حيث يعلم بأن ليس ثمة من عائق جاهز لايقافه[٢٣]».

من المؤكد أنه ينبغي علينا دائماً أن نأخذ العوامل الطبيعية بالاعتبار؛ إذا حتى تاريخ التقنية التي يقيس بها الإنسان نفسه مع الطبيعة يمتلك منطقاً خاصاً به لايمكننا مخالفته؛ ولايمكن أبداً القضاء على قوة الطبيعة قضاء مطلقاً. لكن السيطرة عليها تظلّ ممكنة على نطاق واسع. وهذا الأمر لاينطبق على الطبيعة بحصر المعنى فحسب ـ موضوع العلوم الطبيعية

والفيزيائية ـ بل أيضا على سيرورة التطور التي تحدث في الطبيعة الإجتماعية. إن الدورة المكيافلية المتعلقة بأشكال الحكومات هي أيضاً، من حيث مبدأها، قانون قُلْز(*). من الممكن محاولة اختصار المراحل السيئة وتمديد المراحل الجيدة؛ ومن الممكن خلق وضع أكثر استمرارية وذلك بالمزج ما بين أشكال السلطة، كما كان الحال حسب مكيافلي وملهمه القديم بوليب Polybe، في الجمهورية الرومانية (قناصل، مجلس شيوخ، محامون عن حقوق الشعب)، أما محاولة قلب الدورة ومعاكسة حركة التاريخ فإن من شأنها أن تعود بالوبال وبالخسارة. وينكر مكيافلي: «بأنه سعيد ذاك الذي يعرف جيداً كيف يتوافق مع زمنه وشقي هو الذي لا يتصرّف بانسجام معه[٢٤]». هنا نجد نواة للمذهب الهيغلي حول الرجال العظماء: ما يميز هؤلاء عن الحالمين (Phantasten)، هو أنهم يعبّرون ويفعلون ما يناسب عصرهم، بينما يقفز الحالم متوهماً فوق الواقع.

لقد ترك مكيافلي للنشاط الإنساني هامشاً من الحرية يمكن داخلها لتصميم الإرادة أن يؤثر في مجرى الطبيعة والمجتمع. هل يوجد لدى البشر شيء غير قابل لأن تخضعه العوامل الطبيعية، مَلَكَة يتوجب اسنادها إلى قوة متعالية عن الطبيعة، أو إلى المطلق، أو إلى نعمة أو اختيار حرّ؟ على العكس من التيارات البروتستنتية، أجاب مفكر عصر النهضة عن هذا التساؤل بالنفي. وعندما يفكر مكيافلي في إمكانية اتخاذ قرارات حرة فإنه لايضمر دعوى ضد مسار الطبيعة؛ إن الارادة بدورها مشروطة بعوامل طبيعية كالغرائز والميول الطبيعية التي لايستطيع أحد مقاومتها، تماماً مثلما هي الحالة بالنسبة لسقوط الحجر الذي تحدده الجاذبية والثقالة. نجد عند مكيافلي الفكرة الفلسفية المتعلقة بإدخال الغرائز البشرية في إوالية (ميكانيزم) السببية الكبرى مع أن هذه الفكرة ليست مؤسَّسة ومطورة. الإنسان جزء من الطبيعة ولا يمكنه بأية طريقة أن يتحرر من قوانينها. وهو ليس حراً إلا فيما يتعلق بإمكانية التصرف على أساس قراراته الشخصية؛ الحرية لاتعني التحرر من الشروط الطبيعية. سوف نعود إلى هذا الموضوع في الفصل

(*) قانون القلز: Loi d'airain نظرية اقتصادية لاينبغي بموجبها لأجر العامل أن يتجاوز الحد الحيوي الأدنى أبداً.

التالي.

يتميز عصر مكيافلي ببدايات الاستبدادية والحكم المطلق. لقد أيّده رجال دولة عظام وأمراء كبار كانوا آنذاك في الحكم، تأييدا كاملا لإدراكه بأنّ كل حركة تاريخية هي حركة سياسية ولأنه من أجل ضمان أكبر انتشار ممكن للفضيلة، بشّر بالدولة القوية باعتبارها أسمى حكمة سياسية للإنسان الفاعل في التاريخ. إلاّ أن ذلك العصر كان أيضاً عصر انحطاط للجمهوريات الإيطالية، وعودة الإدارة الاقتصادية ومن ثمة الإدارة الثقافية للممالك المحلية؛ وفي هذا السياق كان العمل الأساسي لمكيافلي أي الخطب الجمهورية يفقد مكانته تدريجياً ليحتلّ كتاب **الأمير** الصدارة. وقد كان هو الكتاب الوحيد المقروء لمكيافلي في عصر الأنوار، وحتى إذا قرىء فانه كان سرعان ما يُرفض باعتباره دفاعاً عن الطغيان وانتهاكاً للعدالة والإنسانية. فيبدو مكيافلي كأنه مدافع عن الأمير الذي يكره الناس ولايعرف أي قانون أخلاقي ويحكم بالسيف وبالسم وينكث بوعده ويحمي الدين مدركاً أنه مزيف. إن النقيصة التي لا يزال النقد يوجهها اليوم إلى مكيافلي هي اللامبالاة الأخلاقية. ويُتهم مكيافلي بأنه قدّم نصائح لا أخلاقية للحكام بالإضافة إلى أنه أنكر القوة الأخلاقية كعامل للنفوذ السياسي. وفي الواقع لم يهمل مكيافلي دور الأخلاق؛ لكنه يرى بأن التساؤل عما إذا كان طبع الشخص صادقا أم لا، أو عمّا إذا كان يوجد أو لا يوجد توافق بين مظهره الأخلاقي ومعتقده الشخصي، يرى ان كل ذلك هو مسألة تساؤل خالٍ من المعنى. إن المعتقد أو الاعتقاد (Gesinnung)، مادام بلا تأثير اجتماعي هو أمر مرفوض بلامبالاة من قبل هيغل باعتباره عجزاً فردياً خاصاً ومنْ قِبَل نيتشه باعتباره تفاهة متأتية من موقف باطني (جواني) صرف. أما مكيافلي الذي يعتبر أن إقامة نظام اجتماعي جيد هو أسمى هدف لحركة التاريخ، فليس عليه أن يحكم على الطبائع انطلاقاً من الأخلاق الذاتية إنه لايحكم عليها إلاّ إنطلاقاً من أهميتها السياسية.

في الواقع يجمع بين مكيافلي ونقاد (أخلاقه) خط مشترك: إنهم يبالغون في تقدير دور الطباع التاريخي. إن مكيافلي مع أنصاره، ريشيليو

وفريدريك الكبير، وخصومه، ديدرو وفخته، جميعهم متفقون على نقطة: إنما على طبع الرجال الذين في السلطة وليس على أي شي آخر تتوقف الطريقة التي تتمّ بها السيطرة على الناس: سواء أكانت عادلة أم جائرة، قاسية أم رحيمة، متعصبة أم متسامحة. ويعود كل شي في نهاية المطاف بالنسبة للرعايا إلى ميزة شخصية (متعلقة من دون شك بشروط طبيعية عديدة): طبع الشخص الذي يحكم. ويرى فريدريك بأن للملوك سلطة فعل الخير أو الشر «شرط أن يقرّروا ذلك» ولتبيان صحة موقفه، يعدد بالإضافة إلى آل نيرون وكاليغولا وتيبير (الأول والثاني والثالث)، أسماء أباطرة رومانيين صالحين «الأسماء المباركة لـ تيتوس وتراجان وآل انطونان[٢٥]». وإذا كان هناك في عصر الأنوار فلاسفة بل وأمراء، يدينون مبادىء مكيافلي، فما ذلك إلاّ لكون أمراء ذلك العصر المتأخر قد كانوا لأسباب عرضية، أفضل من ملوك عصر النهضة والعصر الباروكي، الذين كانوا متوحشي الطباع. وبموجب هذا التصور البسيكولوجي للتاريخ فإن أهواء وغرائز البشر هي التي تحدد بحق مجرى الأشياء، وهي التي تفسر تناوب النظام والفوضى ودورة أشكال الحكومات. لقد تمّ تصور القوى النفسية الأساسية على أساس استمرارها جوهرياً كما هي في كل العصور؛ لقد تمّ فهمها بطريقة لا تاريخية، مثل سائر القوى الطبيعية الأخرى. يبدو اختلاف طبائع الملوك وكأنه اختلاف في عملية تجميع ومزج العناصر النفسية نفسها، غير أن مصدر هذا الإختلاف الأخير لم يُفسّر وظلّ من نتاج المصادفة. إن على صراعات التاريخ الواقعية، وكذلك تمثلات الناس لها، أن تُفَسَّر بدورها انطلاقاً من اختلاف طبائعهم أساساً. إن هذه الطبائع تستجيب للمؤثرات الخارجية، لعالم البشر وعالم ما فوق البشر. وهكذا فإن من شأن أمير حليم أن يردّ على بؤس رعاياه باجراءات اجتماعية، ومن شأن طاغية أن يردّ عليها بالعنف الاستبدادي.

إن الفيزيقا (علم الطبيعة) والبسيكولوجيا تفسّران مجمل التاريخ البشري. «أفكر» ــ كتب مكيافلي في إحدى رسائله[٢٦] ـ «بأن الطبيعة مثلما أعطت للناس وجوهاً مختلفة، وهبتهم أيضاً عقلاً مختلفاً وأفكاراً مختلفة. وينتج عن ذلك أن كل شخص يتصرّف وفقاً لعقله وفكرته». يعود عيب التصور المكيافلي للتاريخ إلى كونه يجعل هذا النمط الخصوصي «للتفكير

وللإحساس، متعلقاً بعوامل طبيعية ثابتة تاريخياً دون اعتبار التغيّرات الإجتماعية. وطبقاً لمعنى العلم الجديد فإن ما هو ثابت نسبياً وحده قابل للتفسير؛ ونظراً لإعتبار الذرات عناصر ثابتة فقد شكّل ذلك الإعتبار آخر أداة تفسيرية للفيزيقا. كذلك فإن طبائع الإنسان عند مكيافلي تشكّل آخر برهان يسمح بتفسير مجرى التاريخ، لأنها تنتج عن عناصر نفسية ثابتة: الغرائز والأهواء التي لاتتغير.

لكن هذا التصور دوغمائي. إنه لايرى بأن العناصر النفسية والفيزيقية (الطبعية) التي تحدد تكون الطبيعة البشرية، جزء لايتجزأ من الواقع التاريخي. لايمكن اعتبار هذه العناصر جواهر ثابتة ومتساوية مع بعضها البعض دائمًا كما لايمكن الإدعاء بإمكانية استخدامها دائمًا كوسائل للتفسير في آخر المطاف. من المؤكد أن أمراء القرن الثامن عشر المستنيرين قد حكموا بطريقة أكثر إنسانية من الكسندر بورجيا أو لويس الرابع عشر؛ ولكن إذا صحّ القول بأن ملك انكلترا يحترم رعاياه بدافع إنساني فإنه يصحّ أيضاً القول إنه كان إنسانياً لأن رعاياه عرفوا كيف يفرضون احترامهم. إن الإحترام نفسه خاضع للشروط التاريخية. إن ميزان القوى الحقيقية الفعلية داخل الدولة لايحدد التصرف العام لحكومة ما فحسب، بل وجهة نظرها أيضاً؛ كما أن ميزان القوى نفسه يتشكّل انطلاقاً من مجمل الحياة الإجتماعية. كانت البرجوازية في عصر النهضة في حاجة إلى مستبد مسلح بكل وسائل السلطة للقضاء على كل العراقيل التي كانت تعيق تطور تجارتها؛ أمّا المَثَلْ الأعلى الذي كان يناسبها فقد وضع خطوطه العريضة أول فيلسوف للتاريخ. كانت البرجوازية في قرن الأنوار قد بلغت من القوة مبلغاً، وكان لها أن حصلت على مثل تلك السلطة الفعلية بحيث لم تعد في حاجة إلى تحمل جور حاكم مستبد، أو حتى مجرد بلاط باهظ التكاليف، ولم يتيسر لها ذلك إلاّ بسبب وظائفها الحيوية بالنسبة للمجتمع. كان الحكم الإستبدادي قد أتمّ وظيفته التاريخية، وهي القضاء على الإقطاع، وأقام مركزية الدولة الضرورية. إن أميراً متوّجاً بالإنتصارات يعتبر نفسه أول خادم للدولة هو نتاج وليس سببا للتغير الإجتماعي الحاصل. كان من شأن حكم مثل هذا الأمير، في عصر النهضة، أن ينتهي سريعاً.

كلّ ذلك كان يمكنه أنْ يحظى بقبول مكيافلي وانصار التصوّر

لبسيكولوجي للتاريخ ـ ولكن مع تحديد وحصر حاسمينْ، يقيناً ـ يمكنهم لتسليم بذلك ـ أن الأزمان تتغير وبالتالي فرص نجاح مختلف أنماط لطباع. غير أن ذلك لايمنع أن يكون رجال مماثلون تماماً لرجال القرن لثامن عشر قد وُجدوا أثناء عصر النهضة؛ أمّا الإختلاف الوحيد فإنه يتمثّل، مع اعتبار شروط العصر، في أنه لم يكن بإمكان هؤلاء أن يتدخّلوا في الأحداث. «نظرا لكون العصور تختلف» ـ كتب مكيافلي[٢٧] ـ ونظام الأشياء يتغير، فإن الشخص الذي يتوافق سلوكه مع عصره، يتمكّن من تحقيق كل أمانيه ويكون سعيداً؛ وعلى العكس فالذي ينفصل بأعماله عن لعصر وعن نظام الأشياء يكون شقياً.» لكن حتى هذا التنازل لايسمح بإنقاذ المذهب القائل بثبات الطبع البشري. لم يزهر خلسة أي فريدريك أو أي فولتير في عصر النهضة. وبين أرباب الحرف في مدينة القرون الوسطى لن نجد الوجه الحديث للمقاول ولرئيس الإتحادات الإحتكارية (التروستات): لم يكن من شأن مثل تلك الشخصية أن تجد أيّة فرصة لتطوير نشاط يناسبها؛ ومن المستحيل التأكيد بأن يكون أصحاب الحرف قد بلغوا وعياً مساوياً لوعي عمال الصناعة اليوم، ولو في حالة كمون. إن التماثل الذي بإمكاننا ذكره يظلّ في منتهى الالتباس. فالطباع المفصولة عن الزمن، هي طباع غير واقعية تماماً؛ وأيّة شخصية على شاكلة فريدريك أو فولتير عندما يجردان من مضمون حياتها في القرن الثامن عشر، لن تكون سوى شبح. كما أنه لايوجد أيّ سيزار بورجيا في بروسيا زمن فريدريك؛ وربما كان مجرّد إضفاء «طبيعة بورجيا» الذي لم يحسن اختيار عصره، على كل مغامر نبيل ومخلوع ينتهي إلى المشنقة، طريقة من طرق التعبير، لكنها طريقة خالية من المعنى. فمع العلاقات والروابط الفعلية لاتتغير المؤسسات العملية واشكال الحكومات والقوانين فحسب، بل تتغيرّ الطبيعة البشرية أيضاً. إن أساس الروابط الانسانية كافة، أي الطريقة التي يحصل بها الناس على وسائل بقائهم، خاضعة للتغيرّ، وتوجد هذه الحركة في أصل التحولات التي تنشأ في المجال الروحي: علوم، فنون، ميتافيزيقا، ودين.

من الخطأ التأكيد بأنّ طبيعة البشر تبقى هي ذاتها مع تغيرّ الزمن. وليس على طبائع الحكام، تتوقف إرادة حكمهم للناس بالعدل أو من دونه، بالعنف أو بالرأفة، بالتعصب أو بالتسامح. إن مذهب خلود

الطبيعة البشرية الذي يتكرر باستمرار في فلسفة تاريخ العصر الحديث، مذهب ثبات الغرائز والأهواء، هو مذهب خاطىء. وذلك لايعني بالمقابل، التأكيد بأن البشر المنتمين إلى عصور وحضارات مختلفة هم مختلفون جذرياً وأنه، في المحصلة، يستحيل التوصّل إلى فهم ملائم للبشر في العصور الماضية. إن مثل تلك اللاأدرية agnosticisme التاريخية من شأنها أن تؤدي إلى صرف النظر عن كل فهم للتاريخ. ويرافقها مذهب بسيكولوجي يقول بوجود اوساط بشرية وحيوانية متميزة، تُعَدُّ عوالم منفصلة، ولا يمكن لواحدها بلوغ الآخر. ولكن بالامكان تقديم الاعتراض التالي على هذه الارتيابية التاريخية القصوى: إن إنساناً موجوداً في مستوى حضاري أكثر بدائية لايمكنه تصور أو توقع حياة أكثر تطوراً إلّا بطريقة استثنائية؛ لكن عقلنا، بما يتحلّ به من مستوى تنظيم عالٍ، يسمح لنا بأن ندرس بنجاح أولئك الناس ذوي البنية الفكرية المختلفة تماماً مثلما نحتفظ نحن أنفسنا، في طبقات هامة من نفسيّتنا، بالكائن البدائي وتأتي ردود أفعالنا أحياناً مشابهة لإنسان العصور السابقة على التطور. ثمة برهان آخر يمكّننا أيضاً من فهم أناس الحضارات الأخرى: نظراً لما هي عليه حياتنا الشخصية في المجتمع، فإنّ هناك عددا معيناً من الأفكار والمشاعر والأهداف التي لها محتوى متماثل عندهم وعندنا. فالأشكال الاجتماعية التي نعرف، كانت دائما منظمة بطريقة لاتجعل سوى أقلية من الناس قادرة على التمتع بثقافة اللحظة بينما تكون الجماهير العريضة مكرهة على متابعة العيش بانكار الغرائز. كان شكل المجتمع الذي تفرضه الشروط الخارجية حتى الآن، متميزاً بالانفصال ما بين إدارة الإنتاج والعمل، ما بين المسيطرين والمسيطر عليهم. إن إرادة العدالة على سبيل المثال، بمعنى المساواة الاجتماعية ــ أو بتعبير آخر، إرادة تجاوز تلك التناقضات ــ عليها قَسراً أن تشكّل محتوىً للاحساس المشترك في كلّ العصور حتى اليوم. وتنطلق المطالبة بالعدالة، باعتبارها إلغاء للامتيازات واقامة للمساواة، من أدنى الطبقات المسيطَر عليها. وبالمقابل فإن مفاهيم المسيطِرين: الجدارة، النبل، قيمة الشخصية، تعبّر عن إرادة المحافظة على التفاوت. وليس بامكان هذه المفاهيم أن تتلاشى إلّا مع الأسس الاجتماعية التي تشرط وجودها. غير أنها تبدو بسهولة وكأنها سمات خالدة للطبيعة البشرية على أرض العلاقات

الاجتماعية المسيطرة حتىّ الآن.

لا يتمثّل خطأ مكيافلي في تأكيده بأن طبائع الناس الفاعلين في التاريخ تظلّ طبائع متماثلة فحسب، بل إنه يجهل أيضا العلاقات القائمة بين الشروط الاجتماعية والحفاظ على بعض الصفات النفسية أو تحويرها. وباستثناء هيغل، لم ينجُ أيّ فيلسوف في العصر الحديث، تقريباً، من خطأ مكيافلي، واليوم يفهم علم نفس الأعماق الحياة النفسية لدى الفرد على أنها تطور مشروط بالأوضاع الخارجية، لقد تمّ الاعتياد على رؤية أهم العوامل الخارجية في العائلة؛ لكن العائلة تختلف حسب المرحلة التاريخية والموقف الاجتماعي لكلٍّ من أفرادها. ثمّة عدّة أنماط من ردود فعل الناس ظلّت حتى الآن ثابتة نسبياً، وهذا لا يستدعي أي شك، أمّا اليوم فإن امكانية التفسير العلمي، على نطاق واسع، للطريقة التي ترتبط بها الطبائع بالروابط الاجتماعية التي يوجد فيها شخص معين ويتطور ضمنها، هي امكانية ليست أقل توفراً. يستحيل إذن إنشاء انثروبولوجيا فلسفية، أي مذهب لطبيعة الانسان الخاصة، وسلسلة اثباتات نهائية لفكرة الانسان، تكون ثابتة ولم يغيرها التاريخ. وبالنظر إلى أن مثل تلك المحاولات لاتزال مقتصرة الآن على مستوى البحث والنتائج التجريبية، دون تجاهل الطابع المؤقت لهذه النتائج، فإنّ لها [للمحاولات] الفضل في رفع موقع المشكلات والنتائج أعلى من حقل العلم المتخصص، والمساهمة في ايجاد وجهة للبحث عن الروابط الحقيقة. وهي، فضلا عن ذلك، تجعل فكرنا قريبا من تحديد مفهوم الانسان الذي تتضمنه نظرياتنا التاريخية والاجتماعية. لايمكننا التحدّث عن جوهر الانسان إلاّ في نطاق تمظهره. والكلام النهائي عن جوهر ما هو واقعي، يناقض من حيث الطابع النهائي بالذات، الطابع الاحتمالي الذي ينبغي ان يتصف به أيّ تنبّؤ مبني على أحداث فعلية. ويمكننا اليوم تحاشي الموقف الانطولوجي القائل بثبات النفسية البشرية من دون التخليّ، بالمقابل، عن استخدام علم النفس كعنصر للتفسير التاريخي.

والحال أن أغلب منتقدي مكيافلي، بعيداً عن مهاجمة تصوره السكوني للانسان، يستنكرون عنده ما يدعونه «مذهباً طبيعيّاً

Naturalisme». فيُلام مكيافلي على اعتباره أنّ الأحداث التاريخية عمليات تطور طبيعية، ورغبته في تحطيم كل الأحداث بطريقة سببيّة ضيقة الأفق، انطلاقاً من الضرورة المادية والتدابير الطبيعية لدى الناس المنخرطين في الصراعات السياسية. غير أنها حجّة لاتحتمل الفحص. إذْ عندما يتعلّق الأمر ببقية الكون فعلاً، فليس ثمّة أحد لينكر بأنّ مهمّــة العلم تتمثّل في تفسير كل عملية تطور تجري في الكون باعتبارها متأتية، حسب قوانين معينة، من شروط سبقت معرفتها، والحال أنه أمرٌ مبرّر أيضاً أن تتمّ محاولة درس الظواهر التاريخية ضمن تشابكها وتعقدها السببي. إن المؤاخذة على النزعة الطبيعية تفترض دوغمائياً اختلافاً في الطريقة قبلياً a priori (سابقا للتجربة) في العمل العلمي، حسب انطباقه على الطبيعة أو على التاريخ. وتأسيس النقد على مفهوم النزعة الطبيعية ــ مع اعطائه هذا المعنى ــ يعني الإعتراض على أيّة دراسة خصبة للروابط التاريخية. إن الطابع غير المشروط، ظاهريا، لأعمال النّاس قد تحوّل بلا تروٍّ إلى واقع جوهري ــ وهو خطأ يساوي إلى حدّ بعيد الخطأ الذي أشرنا إليه في فلسفة مكيافلي.

إنّ مأخذ النزعة الطبيعية الموجه لمكيافلي ليس صحيحاً إلاّ في حالة واحدة: إذا كان المقصود هو أن مكيافلي قد اختصر العلاقات الديالكتيكية بين الطبيعة الخارجية والطبيعة البشرية انطلاقاً من استلهامه لنمط تصوّر للأشياء متطابق أساساً مع الطبيعة الخارجيّة. والبشر فعلاً عند مكيافلي يُعتبرون جنسا في الطبيعة، مثلهم مثل أي جنس حيواني آخر. وكلّ فرد، مهما كانت الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه، يُعدّ فرداً نموذجياً للنوع المتجانس، مثلما يمكننا دائمًا اعتبار نحلة أو نملة، أو حتى ذرة، نموذجاً لكلّ ما تبقى من أفراد النوع. وحتى إذا تعلّق الأمر باختلافات ما بين الأفراد، فإنها لا تُعتبر سوى اختلافات طبيعية بحصر المعنى، تماماً مثلما تختلف النحلة العاملة عن الخشرم أي ذكر النحل ومثلما لا يمكننا انتقاء شخص ضعيف ومريض أو غير طبيعي واعتباره نموذجاً سوياً من النوع. وفي هذا التطور يظهر الناس باعتبارهم نماذجَ نوع بيولوجي قابلة لأن تعوض بعضها البعض interchangeables؛ وتؤثر المادة العضوية واللاّعضوية على الأفراد، فيستجيب كلّ فرد حسب مميزاته النوعية، وفيما بعد يتشكّل التاريخ من مجمل ردود الأفعال الفردية.

والمذهب الطبيعي يتمثّل هنا في جعل مختلف ردود الفعل البشرية تنتج عن مفهوم فرد منعزل من أفراد النوع البيولوجي، دون اعتبار اللحظات التي لايتحددّ فيها الفرد انطلاقاً من الطبيعة الخارجية، بل انطلاقا من المجتمع الذي يتطور والقوانين الاجتماعية السائدة فيه. للمجتمع قوانينه الخاصة، ومن دون دراسة هذه القوانين، يستحيل فهم الناس تماماً مثلما يستحيل فهم المجتمع من دون أفراده أو الأفراد من دون الطبيعة الخارجية.

يترافق التصور البيولوجي البحت للانسان، دائما، وكذلك هو الشأن عند مكيافلي، بتصور ذي نزعة طبيعية، للطبيعة: وهـذه الأخيرة تُفْهم أساساً على أنها «ما يحيط بـ». على أنها ما يحدّد الانسان، وليس باعتبارها طبيعة محدّدة، مشكّلة ومحوّلة من قبل الانسان. وما ندعوه الطبيعة يخضع خضوعاً مزدوجاً للانسان: في المجال الأول، ومع تـطور الانسانيـة يتمّ باستمرار تثوير الطبيعة بتقدّم الحضارة، وفي المجال الثاني، تتحدّد العناصر المفهومية ذاتها، أي تلك التي يقدّمها لنا مضمون كلمة «طبيعة»، في كل لحظة، بالمرحلة التي توجد فيها الإنسانية. وبتعبير آخر، نقول ان موضوع معرفة الطبيعة مشروط تماماً مثلما هو حال هذه المعرفة نفسها. والقبول الساذج للقوانين الطبيعية ولمفهوم الطبيعة الذي تحدده تلك القوانين كنقطة انطلاق مطلقة لكل التفسيرات، يتعلق هو أيضاً بتصوّر المذهب الطبيعي. إن ما هو طبيعة يتعلق بحياة البشر، تماماً مثلما هو العكس، أي أن الاخيرة تتعلق بالطبيعة. والحالة هي نفسها بـالنسبة للعـلاقة فـرد ــ مجتمع؛ إذْ تُستحيل معرفة محتوى أيّ من هذين المفهومين من دون معرفة تحديدات المفهوم الثاني، ولكلّ هذه التحديدات نفسها تاريخها الخاص نظراً لخضوعها للتغيّرات. وتجدر الاشارة إلى أن بعض التفاصيل عند مكيـافلي تـرسم خطوطاً عريضة تتجاوز المذهب الطبيعي وتميل إلى الاعتراف بوجود قوانين اجتماعية نوعياً: يتعلّق ذلك جزئيّاً بنظريتـه حول التعـاقب الضروري لأشكال الحكومات، في مواضع من الفصول التي يقدّم فيها الصراعات الطبقية باعتبارها عاملا حاسمًا من أجل تطور الحضارة. طبعاً لم يستخدم هذه اللَّمَحَات حول الميول الإجمالية للحركة الاجتماعية كي يقيم مبادئه الأساسية؛ وما تصوره قبل كلّ شيء، إنما هو أفراد منعزلون؛ ولم يكن ليعتقد أنه بحاجة إلى مفاهيم أخرى لتفسير حركة الطبقات والحياة السياسية عامة.

٢ ـ الحق الطبيعي والايديولوجيا

إن مكيافلي باعتباره أول فيلسوف للتاريخ في العصر الحديث، هو رائد للمجتمع البرجوازي في مرحلة صعوده. وتساهم مبادىء تفكيره التاريخي في تسريع ازدهار ذلك المجتمع، وفي ذلك تكمن قيمتها. كانت الوحدة الايطالية في عصر مكيافلي هي الشرط الضروري لبرجوازية ايطالية قادرة على المنافسة؛ لكن المكيافلية هي ايضاً ميزة كلّ البلدان التي تحتاج مجتمعاتها لحكومة مركزية قوية قادرة على إلغاء حدود الاقتصاد العائدة إلى القرون الوسطى، وآثار الاقطاع معها. ومن أجل السماح بإقامة نظام علاقات اقتصادية من دون عوائق، علاقات وثيقة ومتجانسة، فإن على هذه الحكومة أنْ تنتصر على كل مقاومة، وتطيح بكل العوائق وتستخدم عنفاً بلا رحمة، قافزة فوق كلّ الأهوال وكلّ البؤس البشري الذي تولّده مرحلة الانتقال؛ وباختصار عليها أن تفسح المجال لزرع نظام برجوازي على أكبر مساحة مستقلة ممكنة. لقد أنشأ ريشليو الدولة القومية الموحدة في فرنسا انطلاقا من مبادىء مكيافلية. كما أن نابليون الذي كانت وظيفته التاريخية إعادة النظام والأمن البرجوازي بعد عواصف الثورة الفرنسية والذي تخلّت عنه البرجوازية الفرنسية بمجرّد اتمامه لهذه المهمّة، كان قد كتب تعليقاً إلى مكيافلي. كما أن فختِه الذي نادى بالحرية وبأنماط التفكير البرجوازية، هو مؤلف مرافعة عن مكيافلي؛ أمّا هيغل ـ الذي عبّرت فلسفته أوضح تعبير أيديولوجي عن البرجوازية الألمانية ما قبل ١٨٤٨، والتي كانت متعثرة في تطورها الاقتصادي والسياسي من كلّ الجوانب ـ فإنّه لم يقاسم مكيافلي

عدّة أفكار فعلاً فحسب، بل إنه أبدى تقديراً عالياً لها. لكن حياة هوبز، هي على العكس من ذلك، تتطابق مع المرحلة التي أرسيت فيها أسس تطور حرّ للمجتمع البرجوازي في انكلترا. ويمكننا ان نعتبر فلسفة التاريخ عنده ـ سواء كنتيجة أم كسبب للبراكسيس ـ متعارضة مع مكيافلي الذي لم يحدِث، وفي البداية على الاقلّ، اي تأثير فعلي في بلاده.

ولد هوبز عام ١٥٥٨، وهو العام الذي شهد القضاء على أسطول أرمادا الذي لايقهر L'Invincible Armada. كان أبوه مبشرّاً واعظاً في اكسفورد وذا ثقافة متواضعة، ويعدّ هوبز بدوره أحد أهم فلاسفة التاريخ الحديث. درس فلسفة التاريخ حسب مكيافلي، ولكن فيما يتعلق بالمواد الأخرى كان فرنسيس بيكون Bacon هو استاذه. وعلى النقيض من الاعتقاد المنتشر اليوم انتشاراً واسعاً، ينبغي اعتبار بيكون أول مفكّر قدّم أفكاراً أساسية في الفلسفة الحديثة. تمتدّ حياة هوبز على فترة ٩١ عاماً وتنتمي في أغلبها إلى عصر الصراع النهائي بين البرجوازية الانكليزية والإقطاع. ولقد استطاع الملاحظ كيف أن التاج المهدّد بالانهيار التجأ إلى السلطة المطلقة. ولكن، من أجل الحفاظ على بقائه فيما بعد، فقد أرغم على استخدام تلك السلطة من أجل المصالح «القومية»، أي المصالح البرجوازية التي كانت، في انكلترا ذلك العصر، تتطابق أساساً مع مصالح نبلاء المال البروتستانت.

كان هوبز أصغر من أن يعرف فترة طويلة من حكم اليزابيت، ولكنه رأى فيما بعد حكم جاك الأول الضعيف وشاهد أخيرا سقوط التاج كنتيجة تكبدها البيت الانكليزي بسبب سياسة مالت حصراً إلى زيادة نفوذها الخاص. كان هوبز ملكياً ولهذا السبب توجّب عليه عام ١٦٤٠، لدى اجتماع البرلمان المطول Long parlement(*)، أن يهرب من لندن ويمكث أحد عشر عاماً في فرنسا؛ ومع ذلك فهو يعتبر ـ مثل مكيافلي تماماً ـ أن شكل الدولة أمر ثانوي بالنسبة للوجود الفعلي لسلطة قوية مهما كانت. وهكذا يفسّر موقف هوبز خلال تلك المرحلة: لدى هجرته إلى فرنسا،

(*) اسم البرلمان الأخير الذي دعا إليه شارل الأول عام ١٦٤٠ وحلّه كرومويل ١٦٥٣ (المترجم).

عمل على تعليم أمير الغال المبعد من انكلترا، شارل الثاني فيما بعد، الذي اتخذ له بلاطاً في سان جرمان؛ وجمعت أواصر الصداقة بين الرجلين، لكنها سرعان ما انحلّت عندما اعترف هوبز بحكومة كرومويل الجمهورية؛ وحوالي نهاية ١٦٥١ أي بعد عفو البرلمان، عاد إلى لندن كمواطن شريف بالنسبة للنظام الجديد. وفيما بعد، عندما عاد شارل الثاني مظفراً إلى انكلترا ومدّ له يد الصداقة مجدّداً، فقد فعل ذلك مدركاً أن هوبز ظلّ ملكياً. لكنه لم يكن كذلك إلّا باعتباره فرداً عادياً، إذا صحّ التعبير؛ أمّا كفيلسوف فقد كان خادماً لكل حكومة قوية تمسك بدفة الدولة، وكان يعتبر أن واجبه الأول هو توطيد قوتها. ولم يهدِ علمه إلى ملك ولا إلى جمهورية بل أهداه إلى أقوى سلطة سياسية تماماً مثل مكيافلي(٢٨).

لقد تبنّى رجل الدولة الفلورنسي [مكيافلي]، الذي تندر عنده الاعتبارات المجردة والتأملات حول المبادىء، تبنّى وبطريقة كانت لا تزال ساذجة، التماثل بين السياسية والفيزيقا، بين التفسير العلمي والتفسير التاريخي. أمّا النسق الفلسفي عند هوبز فهو بالعكس، يمثّل أحد أبرز وأثقب الوثائق الفكرية في عصره، ويرتكز أساساً على تحليل نظري لذلك التماثل بين بنية التكوينات الطبيعية وبنى التكوينات الاجتماعية، بين المركّبات الفيزيائية من جهة والطريقة التي يتحد بها الناس في الدولة من جهة أخرى. والتعاليم التي يستخلصها هوبز بصدد الدولة والتاريخ لايمكن فهمها من دون معرفة تصوره للطبيعة: وهذه الأخيرة تنطلق في حدّ ذاتها من قاعدة الفكرة الميكانيكية للعالم التي كان العلم الصاعد يواجه بها الكون في العصر الوسيط، كحلّ لكلّ الألغاز.

كان غاليلي قد اختصر كلّ عمليات التطور في علمية تطور ميكانيكي هو حركة جزيئات المادة. ويمكن إرجاع أعقد عمليات التطور التدريجي، أي تحول الكتل الكبيرة، إلى حركة الذرات. وفي وجه تصور العصر الوسيط للسكون كحالة أصلية ومتطابقة بشكل من الأشكال مع كلّ شي ـ وهو تصوّر يمكننا ملاحظة وجوده إلى اليوم ضمن التمثيل «الطبيعي» للعالم ـ دافع غاليلي عن فكرة كون الحركة المستقيمة rectiligne والمنتظمة uniforme هي المفهوم الفيزيائي الأول وأنه ينبغي مع كل الاعتبارات

اللازمة، فهم السكون والحركة على أنهما نسبيان؛ وكان اثبات هذا المذهب حدثا تاريخيا ذا أهمية شاملة. وليست الحركة بما هي حركة، حسب مكيافلي، هي ماينبغي تفسيره وإنما التسارع والابطاء أو تغيّر الوجهة. وهكذا فإن إله أرسطو، المحرّك الذي لا يتحرك بتأثير الكون والذي يسبب الدفعة الأولى ويرعى الحركة في آن، أمسى زائداً، في فلسفة الطبيعة على الأقل.

لقد دفع هوبز بهذا التصور الجديد، الذي نشأ خلال عصر النهضة، إلى أقصاه، وأعطاه صيغته النسقية الناجزة. وبما أن كل علم هو في رأيه معرفة للأسباب، فإن هذا العلم لن يكتفي بمجرّد المعاينة وبمجرّد وصف الوقائع. ينبغي البحث عن سبب حركات الأجسام كافة في حركات أجزائها. ولا يعدّ هوبز لذلك قائلاً بمذهب الجوهر الفردْ الذري بالمعنى الدقيق؛ فبالنسبة للذريين على شاكلة صديقه غاسندي Gassendi(*)، كل ما يمكنه أن يتجزّأ إلى جزيئات نهائية، ثابتة، غير قابلة للانقسام ومستقلّة واحدتها عن الاخرى: هي الذرات؛ ولهذه الأخيرة عدّة خصائص مثل الثقالة واللّانفاذية، غير أنها لا تمتلك أيّة صفة محسوسة بأتم معنى الكلمة. ولايعترف هوبز بجزيئات المادة هذه: فهو يرى أن «كبير» و«صغير» هما مفهومان نسبيان ليس لهما من معنى إلاّ ضمن ارتباطه بالذات (الفاعل) المدركة؛ وما يبدو للفيزيائي على أنه أصغر الجزيئات ليس هو كذلك قسراً بالمعنى المطلق. إلاّ أن هوبز مقتنع بأن لكل ما هو واقعي، باعتباره كذلك، موضعه في المكان. ولايدعو ذلك مادة (وهي في رأيه مفهوم مجرد وعام لاغير، يذكّر كثيراً بأرسطو)؛ وإنما يتحدث عن «أجسام». وكل ماله الحق في اسم جوهر أو واقع هو جسم؛ كلّ التغيرات هي حركات لأجزاء الأجسام التي علينا دائما متابعة انقسام حركتها بعيداً. إن الإمتداد والشكل هما صفتان ثابتتان للأجسام؛ أمّا اللون والرائحة والصوت فهي طرق ذاتية بحتة في إدراكها. والقوانين العليا للحركة هي القوانين العليا للعالم الطبيعي؛ ولا وجود لعالم آخر.

(*) فيلسوف وعالم رياضيات فرنسي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) كان خصمًا لدوداً لفلسفة أرسطو وديكارت ومناصراً لأخلاق أبيقورية تقوم على لذة الصفاء.

إن الانسان بدوره هو أوالية (مكانيزم) مكوّنة من أجزاء جسمانية؛ وإذا كان متميزاً عن سائر الأجسام الموجودة في الطبيعة، فإن ذلك لايعني أن بعض استجابات جسم الانسان تخضع لقوانين أخرى غير القوانين الميكانيكية، وإنما يتأتىّ تميّزه من تعقيد أكبر في التنظيم وفي الوظائف. لقد قارن هوبز القلب والأعصاب والمفاصل بنابض ressort وسيور [لنقل الحركة] ودواليب تحرّك الجسم. وكان هوبز قد ارتبك عرضاً من مسألة الإحساس، كمظهر كافٍ وحده لتمييز الانسان عن سائر الأجسام الأخرى؛ وعالجه بطريقة مختلفة حسب مراحل حياته، ولكن دون تحديد موقف واضح. وتردد بين وجهتي نظر: إمّا أن الانفعالات وسيرورة الوعي عامة هي سيرورة مادية كغيرها من العمليات الجسدية، وإمّا أن هناك امكانية لاعتبار أن عدّة عمليات هي فيزيائية تارة ونفسانية طوراً، وفي الحالة الأخيرة لايتعلّق الامر باختلاف فعلي، بل بامكانات متنوّعة للتعيين، ومهما كان الأمر، فإن أثر الإحساس لا يبرّر في حدّ ذاته أي تفسير آخر للنشاط الانساني عدا التفسير الميكانيكي؛ وينبغي فهم حركات الانسان مثل فهم حركات البيئة أي بطريقة سببية، انطلاقا من حركة الأجزاء.

إن علاقة الدولة بأفراد الناس هي كعلاقة هؤلاء الناس بأجزاء أجسامهم المادية، أي مثل كلّ نسق فيزيائي في علاقته بعناصره المادية. «وكما هو الحال في حركة قطع الساعة أو في آلة أخرى معقدة قليلاً، يستحيل معرفة كلّ جزء وكلّ ترس معرفة جيدة من دون تفكيكها ومن دون اعتبار مادة كل جزء وشكله وحركته؛ كذلك فإن من يريد دراسة الحق العام وواجبات الرعايا، ليس عليه طبعاً أن يفكك الدولة فعليا، بل عليه أن يعتبرها وكأنها مفككة، وبتعبير آخر، من الضروري معرفة خصائص الطبيعة البشرية معرفة دقيقة، والتأكد من الجوانب الصالحة فيها والجوانب غير الصالحة لأنْ تلتئم في دولة، وفي أية علاقات ينبغي على الناس أنْ يدخلوا مع بعضهم البعض إذا أرادوا التوصّل إلى وحدة[٢٩].» وكما يتوجّب فحص خصائص أصغر جزيئات المادة لفهم الأشياء الكبيرة (مثلما هو الحال في الفيزياء حيث ينبغي دائما دفع البحث أكثر باتجاه اللامتناهي في الصغر)، كذلك لايمكن تفسير أصل وتجانس الجسم الكبير للدولة، إلّا انطلاقاً من خصائص الجزيئات النهائية للمزيج السياسي:

الناس.

إن المنهجة النظرية عند هوبز تزيد الخطأ الأساسي في التفسير المكيافلي للتاريخ وضوحاً. كلّ التحولات في الدولة والسياسة والدين، في الأخلاق وفي القانون، يجري تفسيرها انطلاقا من مفهوم الفرد معزولاً عن كلّ الآخرين، هذا الفرد الذي يتصور هوبز خصائصه على انها خالدة وثابتة، ومتماثلة تماثلاً واعياً مع خصائص الأجسام اللاعضوية. كل فرد من أولئك الأفراد يستجيب للحركات الخارجية بضرورة مطلقة. وتظهر ردود الفعل البشرية، عندما تُرى من الداخل، وكأنها تعابير ومشاعر واندفاعات غريزية محدّدة. ترتكز انثروبولوجية هوبز على فكرة كون كلّ المؤثرات التي تحدث استجاباتنا على أساسها، هي النتائج الضرورية بدقة للسيرورة الآلية الجارية في أجسامنا وفي العالم الخارجي. إن القلب هو الذي يحرّك ويحافظ على حركة وظائف الجسم البشري. أمّا نشاط القلب فيتمّ بالإندفاعات المتواصلة التي تزوّده بها عدّة مواد تمتصّ لدى التنفّس. يبعث القلب بالدم عبر الجسم وهكذا يحافظ على نشاط الأعضاء. وما ييسّر جريان الدم يسبّب اللذّة، وما يعيقه يسبّب الألم. وحتىّ الغبطة الجمالية مثلاً هي مشروطة بتموّجات الأثير التي تنطلق من الأجسام المنسقة، ثمّ بعد مرورها بشبكية العين والعصب البصري والدماغ، تنتشر إلى أن تبلغ القلب ومن ثمّة تولّد السرور أو اللذّة. إن الحركات المتأتية من الطبيعة المجاورة أو من داخل الجسم نفسه هي التي تشكّل دائمًا الأسباب التي تولّد منطقيا اللذّة والألم. إنما من اللذّة ومن الألم، أو ــ بتعبير فيزيائي ــ من تسارع جريان الدم أو من عرقلته تحدث، حسب ضرورة منطقية، الأعمال الإرادية للناس. وبتماثل دقيق مع الميكانيكا، تُقسّم «حركات» الروح إلى حركات جذب ونبذ. للأولى يُنسَب الحبّ والرغبة والرضى وإرادة البقاء؛ وللثانية يُنسَب الألم، النفور والخوف. إن الحسّ العام الذي يفصل مثلاً بين الآلام المعنوية والآلام الجسدية، لايرى بأن الأمر يتعلّق في الحالتين بالشيء نفسه نوعياً؛ ففي حالة الآلام الجسدية ليس ثمّة سوى منطقة محدودة فقط هي التي يمسّها الألم، في حين أن الآلام المعنوية تخصّ الجسم نفسه في وظيفته الكاملة. وطبقا لهذه التصورات يقسم هوبز مجمل الانفعالات إلى انفعالات جذب وامتلاك وانفعالات مقاومة أو دفاع.

لايمكن إذنْ أن يكون ثمّة مكان في هذه الفلسفة لما ندعوه حرية الإرادة؛ ولقد اعتادت الكتب الموجزة في التاريخ والفلسفة على تصنيف هوبز انطلاقا من وجهة النظر هذه أيضاً. والحقيقة أن الإختلاف الذي يقيمه بين حرية الإرادة وحرية الفعل هو اختلاف أكثر أهمية، لقد ساهم هوبز، بهذا التمييز، في تقدّم مشكلة الحرية أساسا. إذْ أن مذهب حرية الإرادة، الذي كان مسألة ثانوية في المرحلة المدرسية (السكولاستيكية)الأولى، لم يكتسب معناه الحقيقي إلّا مع حركة الإصلاح والإصلاح المضاد(*) اللتين واجهتا به عمداً انتشار العلم الجديد. يمكننا تلخيص هذا المذهب في جملة قضية واحدة: لاتفسّر أعمال البشر بأسباب طبيعية؛ وفضلاً عن ذلك فإنها تؤكّد وجود حجّة فينا أو إلحاح يمتلك حرية اختيار لامتغايرة: Liberum arbitrium indifferentiae وعندما يكون هذا الإلحاح أمام عدد من الأعمال الممكنة، فإنه يختار تحقيق عمل محدد وذلك من تلقاء نفسه، دون الإستجابة لأي قانون من قوانين الطبيعة، ودون الانطلاق من أي شرح آخر سوى من ذاته. ان الفائدة التي ترتبط بهذا المذهب ليست فائدة دينية فحسب، ولكنها اجتماعية أيضاً. فمن دون حرية الاختيار، يصير من العسير إقامة المسؤولية تجاه الله وتجاه اللعنة الأبدية وكذلك هو حال الإدانة في الحياة الدنيا. وإذا كان علينا انتظار مرحلة حديثة لرؤية مشرّعين يحتجون على عادة تبرير تطبيق القانون بواسطة مذهب حرية الإرادة، فإن علينا مع ذلك الاعتراف بأن هوبز، وبعده عصر الأنوار، كانا قد قدّما براهين دامغة لصالح هذه النظرية.

إن عدم معرفة الأسباب الغرائزية لتصرّف معين، لايسمح مطلقاً بإثبات كون الاستجابة المعنية لايمكنها الإندراج في علاقة سببية. وإذا نحن أدخلنا، بدل محاولة ايجاد تفسير، الافتراض النظري الإضافي حول حرية الجابية، فإننا نتوصّل بذلك، وكما فسّر هوبز ومفكرو عصر الأنوار، إلى تحديد مصطنع للعلوم التي تتمثّل مهمتها بالضّبط في عدم اعتبار نفسها مكتملة، في أيّة نقطة كانت من مراحل البحث. وعندما نكون أمام أعمال

(*) حركة الإصلاح الكاثوليكي التي أعقبت، في القرن السادس عشر والسابع عشر، حركة الإصلاح البروتستانتي. (المترجم)

بشرية لانعرف إوالياتها، ليس من حقنا صنع سلاسل سببيّة مختلقة، كما لا يتوجّب علينا أيضاً عرقلة البحث اللاحق بوضع مفهوم للحرية يحدّد العلم قبل أن يوضع على بساط البحث.

«حسب طريقتي في رؤية الأمور» ــ يقول هوبز(٣٠) ــ «ليست الحرية شيئاً آخر سوى غياب كلّ ما يمنع الحركة. ولهذا السبب فإن الماء المقفل عليه داخل إناء ليس حرّاً؛ الإناء يمنع جريانه، وبالعكس فإن الماء يغدو حرّاً عندما يتحطم الإناء. وكلّ واحد هو أكثر أو أقل حرية حسب امتلاكه للكثير أو للقليل من الحيّز كي يتحرك ولهذا السبب فإن شخصاً سجيناً داخل سجن واسع هو أكثر حرّية من سجين داخل سجن صغير. ويمكن للانسان أيضاً ان يكون حــراً من جانب دون أن يكون كذلك من جانب آخر. وهكذا فإن أسيجة أو أسواراً، من هذا الجانب أومن ذاك، من شأنها أن تمنع عابر السبيل من إتلاف الحقـول أو الكروم التي تحـاذي الطريق. والعوائق التي من هذا النوع هي عوائق خارجية ومطلقة، وبهذا المعنى، يُعدّ كلّ العبيد وكل من هم خاضعون للعنف أحراراً شريطة ألاّ يكونوا مقيدين أو معتقلين. وثمّة عوائق أخرىٰ لاتخصّ سوى الإرادة، إذْ أنها لاتعيق الحركة بطريقة مطلقة، بل بطريقة غير مباشرة، وذلك بالتأثير على اختيارنا. وهكذا فإنه ما من شيء يمنع مسافراً على متن باخرة عن إلقاء نفسه في البحر إذا شاء. ولكن، هنا أيضاً، يمتلك الإنسان من الحرية حدّاً يوفّر له أكثر من طريقة للتحرّك. وهذا هو معنى الحرية المدنيــة [. . .] ولكن في كلّ دولة وفي كل عائلة يوجد فيها عبيد يمتلك المواطنون الأحرار وأبناء العائلة، بالنسبة للعبيد، حظوة ممارسة أعمال ووظائف مشرفة أكثر، سواء في الدولة أو في العائلة، مع امتلاك أشياء زائدة عن حـاجاتهم. والفرق بين مواطن حرّ وعبد يتمثل في كون الإنسان الحرّ لايخدم سوى الدولة، بينما يخدم العبد مواطناً أيضاً. وكلّ حرية أخرى هي حرية التحرّر من قوانين الدولة ولايمتلكها سوى الحاكمين». كلّ هذه الأفكار تبين أن هوبز لايتحدّث عن حرية الإرادة بل عن حرية التصرّف. لاتوجد بالنسبة له حرية متعلقة بالإرادة بالمعنى المثالي؛ إن الحرية لاتوجد سوى ضمن ارتباطها بالعراقيل التي تحدّ من امكانياتنا في التصرّف. إنها تختلف حسب الشخص ووضعه العام ووضعه الطبقي. وأعمالنا ليست محدودة بعوائق

خارجية فحسب، بل وبعوائق داخلية أيضاً: اعتبار النتائج المحتملة مثلاً. ورغم الإمكانية التي لدى المسافر على الباخرة في أن يلقي بنفسه إلى البحر، فإنه لن يفعل ذلك إذا كان «سويّاً»؛ وسيّان عند عابر سبيل لامبالٍ أن يكون مدخل منزل مسيجاً فعلاً أو ممنوعاً تحت طائلة الموت. وفي كلتا الحالتين ــ اللتين ميَّزهما هوبز على أنهما عوائق غير مباشرة وعوائق مباشرة ــ ليست الإرادة نفسها حرّة ولكنها محدّدة بسلسلة أسباب.

إن حرية الإرادة، كمفهومٍ ميتافيزيقي رفضه هوبز، من شأنها أن تكون لحظة جوهرية تجمع بين كلّ الناس بلا تمييز بين كبير وصغير، غني وفقير، مريض ومُعاق، شاب وشيخ، وسلطة مشتركة في نظر اللاهوت الذي بموجبه يعدّ كلّ الناس متساوين وأبناء لله، أو في نظر فلسفة الأنوار التي تشدد على مساواة كلّ الناس لاسباب سياسية. أمّا حرية الفعل المسلّم بها من قبــل هوبز فهي، على العكس، مختلفة في كلِ حالة. فهو عندما يتفحصها يبرز: اختلافات الوضع الاجتماعي قبل كلّ شيء. وردت في الاستشهاد الأخير مسألة «أشياء زائدة عن الحاجة» ــ أي كمالية ــ في الحديث عن العبد وسيده. وحسب مفهوم الحرية المثالية، لا يُوجد أي تمييز إذا كان للعبد وسيده إرادة في استعمال تلك الأشياء أو في الحصول على متعة بواسطتها؛ إن النزاع الفلسفي المحض حول معرفة ما إذا كانا، في هذه الحالة، حرّيْن في إرادتيهما أم لا، يشمل كليهما بالمقدار نفسه. والنتيجة النظرية لهذا النزاع توحد بينهما من دون تمييز ضمن مفهومٍ مشترك وتضفي عليهما إمّا كرامة مشتركة وإمّا فظاعة مشتركة أيضاً؛ ولكنها بذلك تحيد عن الواقع، «تؤدي إلى ما أبعد منه». أمّا مفهوم الحرية عند هوبز فهو على العكس، يؤدي إلى الواقعِ، فمن الثابت قبليّاً بالنسبة له، وهو الفيزيائي الآلي وتلميذ ميكافلي، بأن على العبد وسيده أن يرغبـا ويريـدا حسب طبعيْهما. إن السيد عندما يحصل على المتعة يمكنه أن يتلذّذ بها، لكن العبد إذا أرضى الرغبة نفسها فإنّه يُقتل. هذا هو الإختلاف الذي تنبغي رؤيته لدى التحدّث عن الحرية في الواقع الاجتماعي؛ أمّا المفهوم الآخر للحرية فلا يمكنه، على أية حال، أن يضيف جديدا للمناقشة.

من أجل فهم دقيق لهوبز عندما يسعى إلى دراسة كيف يجتمع الناس ــ الذين ينبغي تفسير أعمالهم بطريقة سببيّة ــ في الدولة ويبدعون ثقافتهم، وباختصار، يصنعون تاريخهم، تجدر الإشارة إلى أن شرح الأصول الحقيقية

للدولة يكتسي بالنسبة له أهمية ثانوية تماماً. إن منهج تفكيره، وهي ميزة العديد من الفلاسفة حتى روسو وكانط وبعض من أتى بعدهما أيضاً، يميل بالأحرى نحو مذهب «العقد الاجتماعي»: لا حاجة البتّة إلى دراسة سيرورة أحداث التاريخ لمعرفة الأسباب الحقيقية التي هي دائماً وفي كلّ مكان، أساس وجود الدولة. والعالم، في نظر هوبز، لايحتاج بدوره إلى البحث في الطبيعة عن الإنتاج الفعلي لشيء ما من أجل التوصل إلى ايجاد الأسباب التي ينتج عنها. إن الفيزيائي المطلع على خصائص الجزيئات المادية التي تتكوّن منها الطبيعة، ومن دون ضرورة اعتبار علاقاتها ضمن جسم معين، يستطيع انطلاقاً من مجرد معرفة خصائص الأجزاء، وهي هنا قوانين حركة المادة، إعادة بناء الطريقة التي تحدث بها الأشياء فعلاً بطريقة مثالية. وهكذا تكفي معاينة الأفراد بمعزل عن علاقاتهم في الدولة، وبالتالي كما من شأنهم أن يتصرّفوا بلا دولة، في ظروف «طبيعية» لمعرفة الأسباب التي تحدّد تكون الدولة. وكما أن الفيزياء في ذلك العصر كانت تعتبر الأجزاء في ذاتها وكذلك الجسيْمات أو الذرات، كي تتوصّل، إنطلاقاً من خصائصها، إلى معرفة الأشياء التي تمّ تشكلها، وكما أنها تجعل العالم يولد من سديم، أي من مادة مفكّره بلا علاقات ــ فقد أُريدَ أيضاً البدء بتغييب علاقات الناس الاجتماعية للتوصّل فيما بعد إلى استنتاج مجموع الدولة انطلاقاً من الأفراد باعتبارهم المراكز الوحيدة للعلاقات. ولفهم الدولة كما هي معطاة تاريخيا، فقد ارتؤي بأنه يكفي تأمل الطريقة التي يُدفع بها الأفراد، المجردون من علاقات متبادلة وهم على «حالة الطبيعة»، إلى إقامة علاقات وتوطيدها في الدولة. بموجب خصائصهم.

ليس التاريخ البشري ولا التاريخ الطبيعي إذنْ، بالنسبة لهوبز، هما علم السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة: إن علم السياسة، على العكس، يؤسّس انطلاقاً من الفكر المجرّد. أمّا عناصره الأساسية فتحدّد على الشكل التالي: بما أن اللذة والألم هما الباعثان الوحيدان لأفعال البشر، فإن الخير الأعظم هو الحياة وشر المصائب الموت. تكون حياة الفرد في حالتها الطبيعية مهددة أقصى تهديد. ولاشك أن كل فرد يمتلك، بموجب غياب القانون، حقا طبيعياً في كل شيء، لكن عليه الانتباه باستمرار لكي لايفتكّ منه الأقوى، والأضعف أيضاً، كلّ شيء إن الأضعف نفسه يستطيع أن يسلب من الأقوى خيره الاعظم: الحياة؛ يعتبر هوبز بمثابة خطأ

تصور الرومنسية الحيوية بأنّ الكائن المتفوّق بيولوجياً في الطبيعة ينتصر دائمًا على الكائن الأدنى. إن الحالة الطبيعية تتميز بشهوة الفرد المعزول اللامحدودة ولكن بخوفه أيضاً من أي شيء آخر سواه. يسود فيها الـ «bellum omnium in omnes». يولّد الخوف الحاجة إلى الأمن وتولّد الحاجة إلى الأمن التأهب للتخليّ عن الحرية الشخصية اللامحدودة، من أجل التمتع في سلام بحرية محدودة. وهكذا فإن العقد الاجتماعي هو نتاج الخوف والرجاء، إنه تسوية بين عدوانيتنا اللامحدودة وجزعنا اللامتناهي.

وبما أنه لايوجد بعد أي نوع من أنواع الحكومات في حالة الطبيعة فإن العقد الأصلي ليس مبرماً بين هذه الحكومة والمحكومين بل هو مبرم بين سائر مواطني المستقبل في الدولة. وعلى قاعدة إراداتهم المجتمعة ينقل الأفراد السيادة إلىإنسان واحدأو مجلس يمارس السلطة فيها بعد بمقتضى هذا العقد. ويمثّل الملك الذي أحيلت إليه كلّ سلطات المتعاقدين إرادة الجميع عبر إرادته. وهكذا فإن السلطة تأتي أصلاً من الشعب وتستند إلى إرادة كلّ الأفراد أو على الأقل، على إرادة غالبية المجلس الأصلي، ولكن، بغضّ النظر عن هذا الأصل، لا يبقى للأفراد حرية أمام الدولة، أي أمام الملك؛ ينبغي عليهم الخضوع كليّاً لقوانينه: تتطابق إرادة الدولة مع إرادة الملك، سواء انبثقت عن شخص واحد (ملكية) أو عن رئاسة (جمهورية). ويرى هوبز وهو نصير الحكم المطلق غير المشروط، بأنّ أي تقييد للسيادة يتعارض وروح العقد الأصلي. ويترتب على العقد أيضا واجبات على الحاكمين، ولكنّ المواطنين لايستطيعون إلزام الملوك بها؛ إذ أن الملوك ليسوا مسؤولين إلّا أمام الله والعقل.

وفي اللحظة التي يتمّ التفويض بالسلطة وهجرها من قبل الجميع، لايستطيع أي فرد التراجع عن هذا التفويض، مهما كان عدد الأفراد الآخرين الذين يستطيع أن يتحد معهم من أجل هذا الهدف. ويتوصّل هوبز، مستلهمًا فلسفة الطبيعة أيضاً، إلى مقارنة هذه الدولة المتولّدة عن تعاقد، بالمسلمات الرياضية المثبتة أيضاً باتفاق. ليس للمرء حرية التحديد والقدرة على تعريف مفاهيمه كما يشاء سوى مرة واحدة. وما أن يُبرَم العقد، حتى يستحيل على أي شخص إجراء أي تغيير عليه، فمن يناقض التعريفات في الهندسة يرتكب خطأ، ومن يعارض قوانين الدولة هو مجرم أو متمرد. إن التعريفات المجمَع عليها في الهندسة محدّدة في نهاية المطاف من

أجل صناعة آلات؛ كذلك هو شأن الاتفاق في العقد الأصلي: إنه يهدف إلى إنشاء أكبر آلة بين الآلات؛ الدولة. إن وظيفة هذه الآلة الهائلة هي إلغاء أهوال الحالة الأصلية. أهوال الفوضى، وإبادة كلّ الوحوش التي من شأنها أن تهدّد السلام والأمن الاجتماعي وعلى رأسها «البَهَموت Béhémoth» وهو وحش التمرّد. وما الدولة في الحقيقة إلّا أقوى الوحوش جميعاً، إنها «الليفياثان، Leviathan(*)»، «الإله الفاني» الذي يحكم على طريقته والذي أمامه تخرس إرادة أي فانٍ آخر.

يستنتج هوبز إذنْ الدولة كنتاج ضروري لقابليات الأفراد الطبيعية؛ ومن هنا بالذات يؤسّس الواجبات السياسية الجوهرية على الحق الطبيعي. وبينما يتطابق الحق الايجابي (العملي) مع القوانين السارية في الدولة، فإن الحق الطبيعي ينطبق، عند هوبز، على كل أفعال الانسان التي تنتج بالضرورة عن طبيعته، في نطاق تعلقها باعتبارات عقلانية. إن الأمر يتعلق هنا بكل ما توجّب علينا فعله أو عدم فعله إذا تصرّفنا بطريقة عقلانية، أي، «عندما يكون هدفنا المحافظة على الحياة وعلى الأعضاء أطول وقت ممكن» ـ حسب تعابيره الشخصية[٣١]. إن مهمّة الدولة من وجهة نظر الحق الطبيعي، والحال أن الدولة مدينة من حيث أصلها لقانون طبيعي من هذا النوع، تتحدد في ضمان السلام المدني الداخلي.

إن أساتذة جامعة أوكسفورد وطلابها الذين أدانوا تعاليم هوبز وأحرقوا كتبه، كانوا قد أدركوا جيّداً الخطر الذي تمثّله نظريات العقد الاجتماعي والحق الطبيعي: إن فكرة كون الدولة والمجتمع مدينينْ بوجودهما وشرعيتهما إلى إرادة الشعب وكون هدفهما هو خير الشعب، تناقض تصور العصر الوسيط للعالم، ذلك التصور الذي كان متيقنا بأن الملوك ومعهم كل نظام الاتحادات والدول، هم من خلق الله. وكان على قوى الاقطاع أن تبين بأنها مكرّسة من قبل الله والتقاليد لتبرير المعايير والمؤسسات الرجعية وكذلك الامتيازات والتعسّف. وكان يتمّ الدفاع عن «الجليل» وعن «الإلهي» ـ وهو ما سوف تدعوه الرومنسية فيما بعد «العضوي» (das organisch Gewachsene...) ـ لمواجهة الهدف

(*) وحش مخيف في الاسطورة الفينيقية. وهو أيضا عنوان كتاب هوبز الذي ألفه سنة ١٦٥١ وعرض فيه مبادئه المتعلقة بالحسية والمادية والنفعية والحكم المطلق (المترجم)

العقلاني في المرحلة البرجوازية الأولى: أكبر سعادة ممكنة من أجل أكبر عدد ممكن. إن هوبز ومعه الممثلون الكلاسيكيون لنظرية العقد والحق الطبيعي، مثل غروتيوس Grotius(*) وبيفندورف Pufendorf(**) وكريستيان وولف(***) وروسو، وكذلك فخته، وأغلب فلاسفة البرجوازية الكبار حتى بداية القرن التاسع عشر عامة، كانوا قد صاغوا استناداً إلى العقد الأصلي والحق الطبيعي مطالب الطبقات التي كانت تريد التحرر من الأشكال الاقطاعية التي أمست عوائق.

وللملوك فعلاً، حسب هذا المذهب، واجبات محددة أيضاً؛ لكن ليس من شأنهم أن يخضعوا إلى أية دعوى مدنية ـ إذْ أن ذلك حسب هوبز سيتناقض منطقيا مع تعريف الملك ـ بل ينبغي عليهم أن يحترموا بدورهم روح العقد. ولايهتم الملك باستتباب السلام الداخلي فحسب، ولا ينبغي عليه أن يقتصر على توفير حياة مختزلة في أبسط صيغة لرعاياه؛ بل من واجبه إصدار وتطبيق قوانين هدفها الوجود الأكثر ازدهاراً ممكناً بالنسبة لكل المواطنين(٣٢).

ويفحص هوبز بدقة الاجراءات الحكومية الضرورية من أجل رخاء المواطنين، كما كانت تتناسب وتلك المرحلة. وفي ذلك العصر الذي كانت التجارة والصناعة فيه لا تزال قليلة التطور وينبغي تشجيعها، كان من الضروري أن يكون حيز التصرّف المتروك للسلطة الحكومية، أكثر اتساعاً مما سوف يكون عليه بعد بضعة قرون. ترتكز السياسة التجارية (المركنتيلية) جوهرياً على ضرورة وجود نشاط لدولة تأخذ على عاتقها حماية الفروع التجارية البرجوازية. ولقد استنتج هوبز تلك المتطلبات من الحق الطبيعي ومن العقد الأصلي. كتب مثلا(٣٣): «ليس للمواطنين سوى ثلاث وسائل من أجل رخائهم: منتوجات الارض والبحر، العمل، والادّخار؛ كما ينبغي ألّا تتعلق همّة الملك إلّا بها. بالنسبة للوسيلة الأولى، ينبغي سنّ قوانين تشجع الزراعة والصيد وتزيد بذلك من مردود الأرض والبحر.

(*) هوغو دي غروت المعروف بـ غروتيوس، مشرّع ودبلوماسي هولندي (١٥٨٣ـ١٦٤٥) مؤلف «أصول القانون الدولي العام» سنة ١٦٢٥.

(**) صموئيل بارون دي بيفندورف، رجل قانون ومؤرخ ألماني (١٦٣٢ـ١٦٩٤) مؤلف «قانون الطبيعة والبشر».

(***) كريستيان بارون فون وولف، فيلسوف ألماني ولد في برسلو (١٦٧٩ـ١٧٥٤) تلميذ ليبنتز.

والوسيلة الثانية تستفيد من كلّ القوانين ضد الخمول وتحضّ على بـذل الجهد.» (وفي هذا الصدد يمكننا الاشارة، في ذلك العصـر أيضاً، إلى القوانين الصادرة ضد التسوّل والتشرد والتي كـان يتمّ بموجبهـا إدخال العاطلين عن العمل في مانيفكتورات وبشروط فظيعة، هذا من جهة، كما يمكن الاشارة من جهة اخرى إلى المساعدات المادية، خصوصاً بالنسبـة للملاحة). وفضلاً عن الملاحة يشير هوبز إلى أن ما يتمتع بأهمية خاصة هو «الفنون الآلية، التي أقصد بها نشاط كلّ الحرفيين المتفوّقين، والرياضيات باعتبارها مصدر فن الملاحة والصناعة»(٣٤). ويكتب صراحة: «وبما أن مثل تلك القوانين نافعة للاغراض المشار إليها أعلاه، فمن واجب الملك أن يصدرها(٣٥)».

إن المذهب البرجوازي المتعلّق بخير الدولة على أنه الخير الأعظم، له عند هوبز، كما عند الكثير من أنصاره الأول عامة، معنى غيَّرَهُ التطور اللاحق كثيراً. كان الالحاح حينئذٍ ينصبّ جوهرياً على فكرة كون تشجيع خير الدولة هو الوسيلة الوحيدة لضمان خير الأفراد؛ أمّا اليوم فإن هذا التصـور الأخلاقي، بمختلف أشكـاله، يعني عـلى العكس، بأنّ الفـرد لا يساوي شيئاً أمام المجموع وأن عليه أن يتخلّ للمجموع عن كل شيء: عن شخصه وعن حياته. لقد تغيرّ مفهوم خير الدولة من حيث وظيفته، وحتى مفهوم الدولة نفسه تشيأ وصار مطلقاً؛ كانت مطالب البرجوازية في زمن هوبز، سواء في المجال التنفيذي أو المجال التشريعي تسعى إلى تحسين الوضع المادي للأغلبية الساحقة في المجتمع، أمّا فيما بعـد فقد عُـدّت مصلحة الدولة والمصلحة العامة مفهومين متساويين؛ وكثيـراً ما وجـدت الدولة صعوبات في التذرّع بهويتها تجاه المصالح الفعلية للأفراد من أجل تبرير تدخّلها. وإذا كانت الغاية والوسيلة في الأصل ساذجتيْ الإرتباط بعضهما البعض ضمن مفهوم خير الدولة، فإن هذا الأخير أمسى تدريجياً غاية في ذاته نظرياً وتشيأ متخذاً له جوهراً مستقلاً.

إن نقص الوضوح هو حقاً صفة معتادة في المذاهب الحديثة التكوّن. فالدولة وحدة مبهمة بين الأمة والدولة، وكذلك الدولة تُعتبر تجمعاً لطبقات مختلفة ذات مصالح مختلفة، إذنْ فالدولة والمجتمع مفهومان لم يتم بعد الفصل بينهما آنئذٍ. لكن هذه الاختلافات كانت تتطور في الواقع؛ ولقد بدأت بالظهور منذ المرحلة المركنتيلية (التجارية) بشكل عنيف وتدريجي

باعتبارها تناقضاً للحياة الواقعية، رغم ان العديد من النظريات كانت لاتزال تتشبث بمفاهيم هوبز. ويمكن اعتبار الإنتقاص الفلسفي من حكم الواقع، كما يجري في الفلسفة الحالية وخصوصاً في مختلف نزعات الفينومنولوجيا، ذا علاقة بالمسائل التي نحن بصدد بحثها هنا.

إذا لم يعد من الممكن انقاذ وحدة الدولة والمجتمع فعليًا، فإنه يتمّ الحَدْس حينئذ بتشكيلة اجتماعية مناسبة، غير أنها تكون بمثابة جوهر ذي صفاء لايشوبه عكر. ثمّة نزعة إلى ترسيخ فكرة ما لا يمكن اثبات صحته في الواقع الفعلي على أنه «حقيقة»، والتعالي في اعتماد الوقائع الخام krude faktum التي يمكن أن تبتعد (قليلا) عن الفكرة المجرّدة، مع الزعم بأنها لاتفصح عن أي شي ضدها. وعلى العكس من هذه الطريقة، كان من الأنسب الاثبات بأن الدولة والمجتمع مختلفان عن بعضهما البعض. إن المجتمع ليس موحداً بل هو مقسم؛ ودور الدولة يتبع دائما المجموعة الاجتماعية التي تمثّلها الدولة موضوعيا في وضع محدّد.

هناك مظهر آخر يبينّ سذاجة هوبز: فهو يعتبر أنّ النظام المطلق هو شرط رخاء الجميع فعلا وفي حين يعبّر عن ذلك بوضوح لايكتفي بتأسيس فكرته مباشرة وانطلاقاً من مبداه، بل يبدي أيضاً حاجته إلى اشتقاقه من الحق الطبيعي، وخصوصاً من الواجبات التي يتضمنها العقد الاجتماعي. إن الحق الطبيعي عنده هو جوهريا بديل للقانون الالهي في القرون الوسطى. لقد ظلّ قسم من الفلسفة الحديثة يعود حتى القرن الثامن عشر إلى الطبيعة وإلى العقل لطبع الظروف الجديدة بطابع القداسة. ولم يكن الفلاسفة يلجأون إلى التقديس من أجل جمهورهم فحسب، بل من أجلهم أيضاً؛ فالتقديس لم يكن يظهر كتفكير واعٍ لمعناه ولكنه من نتاج أوالية نفسانية تعمل اجتماعيا. لقد كان رهان النزاع الفلسفي من هوبز إلى عصر الأنوار يتمحور حول معرفة ما إذا كانت المؤسسات السياسية من صنع الله أم من صنع العقل الطبيعي. وحتى إذا كانت أصحّ الفرضيات في ذلك العصر هي بالتأكيد الفرضية الأخيرة، فقد كانت كلها وهمية، باعتبارها تحجب الأسباب الفعلية لنشوء الدولة. إن التفسير الذي يعتمد الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي يتضمن، بشكل غامض، الحَدْس بأن الدولة هي نتاج مصالح الناس الحيوية، غير أن أسطورة العقد تمنع رؤية كون تلك المصالح ليست متجانسة، وأنه بامكانها أن تنقسم وتتغير وبالتالي يمكن للدولة أن تصبح مجرد تعبير عن مصلحة خاصة، بعد أن كانت تعبيراً

موضوعيا عن المصلحة العامة. إن مذهب مكيافلي المتعلق بتغيّر وانحطاط أشكال الدولة، والذي لايفهم الثورة على أنها جريمة فحسب، بل ضرورة تاريخية أيضاً، يفهم الواقع فهما أفضل وأكثر تطابقاً معه من مذهب هوبز وخلفائه الصارم الذي يؤسس الدولة على الحق الطبيعي. إن هذا المذهب الاخير يجهل كل شي عن التغيرات التي تحدث في أعماق الحياة الاجتماعية، ولكنه بالمقابل يبرهن على الايمان ـ الذي ازداد رسوخا في اثناء ذلك ـ بخلود النظام الاجتماعي المعلن عنه في القرن الثامن عشر من قبل منظري الدولة العقلانيين.

إن هوبز من هذه الزاوية، هو دون مستوى سليقة السياسي الكبير في عصر النهضة، إلاّ أنه عاد إلى التأملات المجزّأة لهذا الأخير حول العلاقات بين السياسة والطبيعة، مع عرضها عرضاً منهجياً، وإذا كان هوبز لم يثر النفور والتثريب بطريقة أعنف من مكيافلي بصدد لا أخلاقيته في تعرية العلاقات الفعلية بين الفكرة والواقع، فإن ذلك يمكن أن يُعزى إلى حدّ ما، إلى كون كتب مكيافلي بطريقتها اللامنهجيّة، كانت أسهل منالاً من كتابات هوبز الأكثر تجريداً. ولم يبق هوبز البتة دون فطنة الايطالي، بل إنّه زادها حدّة بلجوئه إلى تبريرها في العمق. ثمّة حقيقة أخرى من شأنها أن تفسّر الحصانة التي تمتع بها هوبز: ذلك أن مؤلّف سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» الذي هزّ مداميك العالم بعد فترة قصيرة، يتمحور حول المسائل نفسها ويحلها بطريقة مشابهة لطريقة هوبز. لقد قرأ هوبز المسنّ كتاب سبينوزا بعد قليل من نشره، وبتعابير غامضة (ربّما خوفا من المحرقة التي كانت لا تزال تشتعل في انكلترا) أوحى بأن مؤلّف سبينوزا يعبّر عن أفكاره نفسها وبلغة أجرأ من لغته.

يستخلص هوبز من مبادئه الفلسفية العامة نتائج سياسية وثقافية تتطابق اجمالاً مع الآراء التاريخية الفلسفية لمجموعة كتّاب آخرين، مكوّنين ما يمكن دعوته النزعة المادية في فلسفة التاريخ عند البرجوازية الصاعدة. ويمثّل هذه النزعة كلّ من مكيافلي وسبينوزا وبيير بايل وماندفيل وبعض المفكرين الراديكاليين في مرحلة الأنوار في فرنسا مثل دولباخ وهلفتيوس وكوندورسيه.

إن منهج تفكيرهم هو كالتالي: خارج الطبيعة وامتداداً في الفضاء لايُوجد أي واقع. البشر هم أنفسهم قطعة من الطبيعة وهم يخضعون

لقوانينها العامة شأنهم شأن الكائنات الأخرى. ليس التاريخ سوى سرد لسلسلة أحداث تخصّ الطبيعة البشرية، تماماً مثلما يصف باقي التاريخ الطبيعي أحداثاً تجري في ميادين أخرى من الطبيعة. إن المعرفة الحقّة تعود دائما إلى الواقع الطبيعي، وهذا الأخير يتمثّل على السواء في الطبيعة غير العضوية والنباتية والحيوانية والبشرية، لدى الأفراد وفي المجتمع الذي يتكّون منهم. وحتى الدولة والمجتمع ـ وهما مفهومان غير متميزين بعد ـ ينتسبان إلى الواقع، ذلك أنهما شكلان من أشكال تنظيم الأفراد. وككل آلة أخرى متحرّكة ينبغي اعتبارهما ـ بما أنهما يمثّلان علاقات بين أجزاء واقعية ـ واقعيّينْ. إن مسألة العلاقة بين الروح والجسد لا تسمح هي أيضاً بتكوين مفاهيم لاتنطبق على الطبيعة؛ فليس ثمّة بالفعل أرواح حرّة ملازمة أو مستقلة عن الجسد ولا أطياف ولا أشباح ولا ملائكة ولا شياطين يفوقون الطبيعة. كل الأفعال البشرية سواء كانت واعية أم لا واعية إرادية أم لا إرادية، تخضع لضرورة قوانين الطبيعة.

ولكن، إذا كان الأمر كذلك، يمكن التساؤل حينئذ كيف أمكن ظهور التصورات الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية، كيف أمكن للناس أن يخضعوا طيلة قرون للاعتقاد بوجود مواضيع غير طبيعية ومتعالية. ما مصدر هذه الأخطاء اللافتة للنظر، وما الغاية منها؟ هوذا ما يطرح الأسس الجوهرية لمشكلة الايديولوجيا التي لن تقدر على خوضها بمناهج مطابقة سوى مرحلة مابعد هيغل. إن إجابة هوبز وخلفائه ـ وهي إجابة كان مكيافلي أيضاً قد رسم خطوطها العريضة ـ هي جدّ بسيطة: كلّ التمثلات التي تنحرف عن النظرية الصحيحة للطبيعة البشرية والطبيعة الخارجية أنشأها أناس من أجل السيطرة على أناس آخرين. وفي أصل هذه الأفكار نجد الحيلة والغش. أما أسبابها فهي إرادة السيطرة من جهة وتجاهل الآخر من جهة أخرى، أمّا هدفها فهو المحافظة على قوة الذين يشيعونها. إن الكنيسة والكهنة، باعتبارهم تجسيداً للشكل الاجتماعي الذي تهاجمه النظريات الجديدة، هم الذين يبدون مسؤولين عن هذه الأخطاء في التاريخ الروحي. لقد طمح هذا المذهب منذ ظهوره إلى صلاحية شاملة: فلاينبغي أن يكون صالحا لكل الطبقات الاجتماعية التي أثّرت طوال التاريخ الماضي تأثيراً فعّالاً على الحكومات فحسب، بل ان مكيافلي وهوبز وسبينوزا أجمعوا على أن عدم تطبيق هذا المذهب إنما

يعني استحالة أي سلطة واقعية، وبالتالي استحالة الدولة الجديدة أيضاً: وعلى هذه الأخيرة أن تقتلع وسائل القوة الايديولوجية من السلطات القديمة وتطبقها حتىّ وإنْ كان ذلك بتحديد استخدامها بمهارة وذكاء. إن واقع كون هؤلاء المفكرين قد أضفوا قيمة تاريخية فلسفية عامة على تصورهم لضرورة الايديولوجيا يفسّر من دون شك سبب رفض الأدب السياسي اللاحق لهم. نقرأ في الليفياتان[٣٦]: «لو كانت النظرية القائلة بأن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتي مربع متعارضة مع حق السيطرة لدى شخص ما، أو بتعبير أدق متعارضة مع مصالح الذين يسيطرون، ربما لم يتم دحضها، ولكن ليس لديّ أدنى شك في أن تكون كل كتب الهندسة قد ألقيت إلى النار ــ ولهذا يكون المعنيون قد فعلوا ذلك.»

يقدّم هوبز تحليلات مفصلة حول فائدة الدين للاكليروس؛ وحتىّ أكثر المذاهب الفلسفية السكولاستيكية تجريداً تخضع للعلاقات المصلحية الفعلية. ونجد مثالاً على ذلك في الحوار الأول من البَهموت[٣٧]. يُدعى المتحاوران أ و ب. يحلل أ، بعد نقاش طويل حول السكولاستيكية، دلالة تبني الفلسفة الأرسطوطاليسية. إن الأخيرة تمّ أيضاً «تحويلها إلى عنصر في الدين ذلك أنها تسمح بالدفاع عن مجموعة أقسام لامعقولة من العقيدة حول طبيعة جسد المسيح ووضع الملائكة والقديسين في الجنّة؛ وتحفظ هذه الأقسام لتصبح ضمن العقيدة لأن بعضها يعود بالفائدة على الاكليروس، وبعضها الآخر ينصّ على احترام أدناهم رتبة أيضاً. إذْ بعد أن أوهموا الشعب بقدرة أبسطهم على تجسيد جسد المسيح، أتساءل من الذي من شأنه أنْ يرفض احترامهم أو يبخل بسخائه عنهم وعن الكنيسة، وخصوصاً في فترة المرض أو عندما يعتقد بأن هؤلاء يجسدون أو يحضرون المخلّص». ويسأل ب: «ولكن أيّة فوائد يمكن أنْ تجنيها احتيالاتهم من مذهب أرسطو؟» يجيبه أ: «إنهم يستخدمون غموضه أكثر من استخدام مذهبه. لايمكن لأي مؤلّف في الفلسفة القديمة أن يقارن ببراعة مؤلفات أرسطو في بلبلة الناس بالكلمات وفي اشعال نار الخصومات التي تنتهي بالضرورة في مراسيم كنيسة روما. إنهم رغم كل شي يستخدمون عدّة مفاهيم من المذهب الارسطوطاليسي، كالجواهر المنفصلة مثلا.» ب: «وما الجواهر المنفصلة؟» أ: «كل ما هو موجود.» ب: «لست أدرك جوهر شيء لايوجد فعلاً؛ ولكن ماعساهم يفعلون بها؟» أ: «أشياء كثيرة بالنسبة للمسائل التي

تتعلق بطبيعة الله ومصير الروح بعد الموت، وفي السماء. وفي الجحيم وفي المطهر. وأنت تعرف مثل الجميع كيف ينالون طاعة العامة ويحصلون منها على أموال طائلة بهذه الوسائل. أمّا أرسطو فإنه، على العكس، يعتبر الروح بمثابة العلة الأولى لحركة الأجسام وبالتالي حركة الروح نفسها. لقد استخدموها بصدد القدرية وحرية الاختيار. أمّا عمّا يربحونه بذلك، وكيف يربحونه، فلن أقول شيئاً.»

ويتناول الحوار بعد ذلك وظيفة بعض تعاليم أرسطو الأخرى، والفروق بين فلسفته والفلسفة المدرسية، ثم يتخذ فجأة وجهة جديدة[٣٧ مكرر]: ب: «أدركت الآن الطريقة التي يستخدمون بها المنطق والفيزيقيا، والميتافيزيقيا الأرسطوطاليسية، ولكني لم أفهم بعد كيف يستخدمون تعاليمه السياسية.» أ: «وأنا أيضا: أرى أنهم لم يجنوا فائدة كبيرة، رغم الضرر الكبير الذي لحق بنا عرضاً. ذلك ان الناس الذين ملّوا سفاهة الكهنة ورغبوا في تفحص حقيقة المذاهب التي فُرضت عليهم، انكبوا على البحث عن معنى الكتابات المقدسة كما يوجد في اللغات العلمية بدراسة اليونانية واللاتينية. وهكذا اطّلعوا على المبادىء الديمقراطية عند أرسطو وسيسرون، وبعد أنْ أعجبوا بفصاحتهما افتتنوا بالسياسة عندهما وأدّى ذلك إلى التمرّد الذي نتحدّث عنه الآن.» هذه العقلانية التي كان المفكرون الراديكاليون الفرنسيون في القرن الثامن عشر يريدون جعلها محرّكاً للأحداث من زاوية دعاوية لصالح البرجوازية الفتيّة في بلادهم، اعتقد هوبز (الذي كانت البرجوازية في بلاده قد ضمنت مساهمة هامة في السلطة العامة) أنها [العقلانية] السبب المباشر، ولكنْ الخطير، للأحداث التاريخية التي جرت حتىّ عصره. إنها عقلانية تنتج عن عوامل مادية وتهيء للثورة.

إن هوبز، على خلاف الفلاسفة الفرنسيين الذين كان اهتمامهم الأساسي الصراع ضد آخر آثار الإقطاع، هو تقريباً البشير المعلن عن بداية النظام الاجتماعي الجديد؛ ثمّ إنه بعد هذا الحكم على العقلانية يمرّ مباشرة إلى النتائج التي يمكن استخلاصها بصدد الدولة الجديدة. بما أنّ الناس، نظراً لتصرّفهم الغريزي، يسلسون العنان بكل سهولة لتمثلات أخلاقية ودينية، أو بما أن التأثيرات الأيديولوجية التي من هذا النوع ــ كما يبينّ الماضي ــ هي سلاح هام بين أيدي الحكام، فإنّ على الدولة الجديدة أن

تقتلعها من قوى الماضي وتستخدمها بنفسها استخداماً واعياً تماماً.

كانت الجامعات في العصر الوسيط هي التي سمحت أساساً ببلوغ هذا النشاط الأيديولوجي: هذا هو تصور هوبز. إن العلماء الذين تكوّنوا فيها لجأوا إلى استخدام عدد كبير من المَلَكات الفكرية ليشتهروا بأنهم الفئة الوحيدة القادرة على تقديم أحكام حول القضايا المصيرية للانسانية. كانوا يتمرنون في الجامعات «مستعرضين قواهم ليظهروا لمستمعيهم كل مايعجبهم، وليلوّوا قوة الفهم الحقيقي بـ«كلّابات لفظية»: أعني بتلك البراعات التي لاتعني شيئاً ولا تُستخدَم إلاّ لادهاش جماعات الناس الجاهلين. كان عدد القرّاء القادرين على الفهم من القلّة بحيث لم يكن الدكاترة النوابغ الجدد ليهتموا بما يمكن أن يفكّر به اولئك القرّاء. كان على هؤلاء المدرسين أن يقرّوا كلّ أقسام العقيدة التي كان البابوات يفرضون الايمان بها من وقت لآخر؛ (...) ومن الجامعات أيضاً تخرّج كلّ الكهنة وانتشروا في المدن وفي القرى لإرهاب الشعب والمحافظة عليه في حالة طاعة غير مشروطة للقانون البابوي»(٣٨).

ينبغي على هذه الأداة التي برهنت على أهميتها طيلة التاريخ أن تُستعمَل الآن لخدمة قضية جديدة وجيّدة: قضية الدولة البرجوازية. إن السلام الداخلي، حسب هوبز، لا يتحدّد إلاّ بالأفكار التي يتمّ ترسيخها في أذهان الناس. ينبغي إذنْ تصميم الجامعات، باعتبارها المشاتل الأساسية للأفكار السائدة، بحيث يتطابق تنظيم عملها العلمي مع حاجات الدولة. وما حققته لصالح الكنيسة في القرون الوسطى، عليها أنْ تقوم به الآن من أجل الدولة القومية الجديدة ذات السيادة والمؤسسة على الحق الطبيعي والتي تشكّل بالتالي أفضل أشكال الحكومات. ولايدع هوبز مجالاً لأدنى شك في هذا الموضوع: «إن الضلال المرتبط ارتباطاً وثيقاً باستقرار الدولة يستقرّ في قلوب الرعايا الجاهلين ويتمّ جزء منه بواسطة الوعظ وجزء آخر بواسطة الثرثرة اليومية لأناس يتمتعون بوقت كافٍ لقراءة الكتب لأن ليس لهم ما يفعلون غير ذلك؛ وهؤلاء الناس يستمدون آراءهم من المعلمين الذين يكوّنون الشبيبة في الجامعات العامة. إنما من أجل ذلك يتوجّب من جهة أخرى البدء بالجامعات إذا كانت ثمّة رغبة في فرض مذاهب

خلاص. إنما هنا ينبغي مدّ الأسس الحقيقية المبرهن عليها بأنها كذلك لعلم سياسي؛ وهكذا يتمكّن الشباب الذين يتعلّمون فيها من نقل تلك الأسس إلى جماهير الناس في المجالس الخاصة والعامة. وسوف يفعلون ذلك بمقدار من الهمة والنجاح بحيث يغدون هم أنفسهم أكثر اقتناعاً بحقيقة ما يعلنون عنه ويعلّمونه(٣٩).

إن الطابع التبسيطي الفظّ الذي يميّز طريقة التعبير عن هذه الأفكار يبدو أكثر وضوحاً عندما يشرع هوبز في مناقشة محتوى التعليم الذي ينبغي أن تقدّمه المؤسسات العمومية في مجال علم الأخلاق وتأويل الدِين. وإذا استطاع بكل يقين أن يقترح التعليم صراحة بأن أمن الدولة التي ينادي بها هو الأساس القانوني الواقعي الوحيد بين كلّ واجبات الإنسان، فذلك لأنّ مصالح تلك الدولة في عصره كانت تتطابق مع مصالح الطبقات الواعدة أكثر ضمن الشعب الانكليزي. ولقد كان من الممكن، في غياب التمييز بين الدولة والمجتمع آنذاك، ضمان قابلية التصديق للفكرة المتعلقة بكون كلّ أخلاق تتماثل مع قوانين الدولة، في نطاق كونها لم تتأتّ بعد من الحق الطبيعي كفضيلة مرتبطة بالمصالحة المدنية. ولو كان الأمر غير ذلك لما رأى هوبز، مجدّداً خطأ مكيافلي، بأنّ وسائل النفوذ الايديولوجي الموروثة من العصور السابقة لايمكن استخدامها بفعّالية إلاّ إذا واصلت إحاطة هدفها بغموض غريب. إن الدولة بالنسبة لهوبز هي ضمان أكبر رخاء ممكن لأكبر عدد ممكن من المواطنين. ولكن في حالة عدم اشباع الدولة لهذا الشرط، وحيث تكون في أشدّ الحاجة إلى وسائل قوتها، فإنه يكون على مذهب هوبز أنْ يبينّ صراحة الصلات بين سلطة الدولة والقيم المُثْلى التي تؤدي إلى أسوأ النتائج. يقيناً إنه طالب بنفسه أنْ يكون المدرّسون مقتنعين بحقيقة ما ينادون به ويعلّمونه كشرط لنجاح التعليم العمومي. غير أن استعمال الحقيقية كوسيلة نفوذ له في التاريخ طابع متميّز. تبدو الحقيقة فعلاً مرتبطة بالطبقات الصاعدة. لكنـها متغيرة وخؤون. إنها تنفصل مع توطّد تلك الطبقات، عن الأفكار التي تجد شرعيتها عبر سيرورة التوطد التدريجي تلك. أمّا نصّ الصيغ المعلن عنها بقناعة فيمكنه أن يبقى كما هو دون تغير، ولن تهجره الحقيقة: مثل شعار «حرية، مساواة، إخاء» على مدخل سجون الجمهورية الفرنسية.

إن فكرة كون الحاكم هو الشخص الوحيد في السياسة الذي لايمكنه العيش بوفاق مع الحقيقة هي فكرة يقرّ بها هوبز منذ البداية. وعندما يعلن بان على الدولة ان تضع الكنيسة والدين في خدمتها فإن ذلك بالنسبة له يعني الإستغلال الدولي (نسبة للدولة) للأوهام؛ ذلك أن كلمة معرفة عنده لاتنطبق إلاّ على محتوى علميْ الطبيعة والسياسة، ولاشي غيرهما. «لا أحبّ التصور الذي يجعل من الدين علمًا، في حين ينبغي أن يكون قانوناً. إذْ رغم أن الدين ليس هو نفسه في كل البلدان، فهو مع ذلك غير قابل للنقاش داخل كلّ أمّة[٤٠].» ينبغي على الدولة أن تدعو ديناً مجمل الأوهام المفيدة لأهدافها، وتصدّق على عبادته ونشره متخذة على عاتقها جيشاً كاملاً من الكهنة حسب ممارسة الكنيسة الأنكليكانية. في البدء ابتدع الكهنة الدين ورعوه لأغراضهم الشخصية بطريقة متعمدة، وهذا ما ينبغي على الدولة أن تقوم به الآن: «إن الخوف من قوى خفيّة، سواء أكانت مختلقة أو منقولة عن التقاليد، يُعدّ ديناً عندما يُقام بقرار من الدولة، ومعتقدا باطلاً عندما لا ينشأ بقرار منها.[٤١]» ينبغي إذنْ وضع الخوف، بإعتباره خاصة أساسية في الطبيعة البشرية، في خدمة الدولة وذلك بواسطة الدين: ينبغي أن يستخدم أساساً لضمان الطاعة أمام القانون ولمراعاة حسن السلوك البرجوازي عامة. «كلّ ما من حقنا أن نطالب به حياة الروح، في مجالي الايمان والأخلاق معروض ــ وأعترف بذلك ــ في الكتاب المقدّس بأبسط صيغة ممكنة: أيها الأطفال أطيعوا والديكم، أيها الخدم أطيعوا أسيادكم! أيها الرجال إخضعوا للسلطة العليا، للملك نفسه أو لمن هو مرسل من قبله! أحبوا الله من كل روحكم وأحبّوا قريبكم كما تحبون أنفسكم! هي ذي كلمات من الكتاب المقدّس لا تحتاج إلى تعليق البتة. لكن ما لا يفهمه الأطفال ولا غالبية الناس، فهو لماذا من واجبهم أن يفعلوا ذلك. إنهم لايرون بأنّ أمن الدولة، ومن ثمّة أمنهم الخاص، يتوقفان على قيامهم بواجبهم[٤٢].»

إن كون المسيح هو المخلّص الموعود في العهد القديم، قسم من العقيدة يستبقيه هوبز بإعتباره شرطاً كافياً لخلاص الروح، إذْ أن المرء هكذا يكون ميالاً إلى التسليم بأن التقيّد بالوصايا يسمح بالحصول على الخلاص الأبدي. يقول هوبز في خاتمة الفصل الأول الهامّ من البَهَموت[٤٣]: أخال

أنه ينبغي إقناع الناس بمحبة الطاعة؛ ومن أجل ذلك يتوجّب على المبشّرين والنبلاء أن ينهلوا المبادىء الجيدة من الجامعات في فترة شبابهم. لن يكون لنا سلام دائم مالم يتم إصلاح الجامعات في هذا الإتجاه وما لم يدرك الأكليروس بأن ليس لهم أيّة سلطة عدا تلك التي تمنحهم إياها السلطة المدنيّة العليا». وهكذا يوضع الدين، «الخوف من القوى الخفيّة»، في خدمة السيطرة على المجتمع بطريقة واعية.

إن نمط تفكير هوبز، طبقاً لموقفه التاريخي كفيلسوف للبرجوازية الصاعدة، لايتضمّن حقّاً نزعة ترسيخ التصورات والنظريات الإجتماعية فحسب. بل ـ وفي إرتباط معها ـ نزعة التدخّل فيها نقدياً أيضاً.

لقد كتب هوبز هذه الجملة: «إن لكل مواطن عادي كامل الحرية ـ لأن الأفكار حرّة ـ في أن يؤمن أو لا يؤمن ايماناً عميقاً بالوقائع المقدمة على أنها معجزات. وبالنظر إلى الحسنات التي يضفيها المعتقد الشعبي على الذين يثبتون المعجزة ويلتزمون بها، فإن ذلك المواطن العادي بإمكانه أن يستنتج ما إذا كان ينبغي إعتبار تلك الوقائع معجزات أم أكاذيب(٤٤).»

تتضمن هذه الطريقة في الرؤية جدلا تاريخيا قابلاً للانفجار، وهو ينفجر فعلاً عندما تهجر الأفكار بعدها «الخصوصي» البدئي وتكف عن الايمان بالمعجزات مكتسبة فعّالية اجتماعية بما هي نقد إجمالي للأفكار السائدة.

إن المشكلة الأساسية التي تثيرها فلسفة التاريخ عند هوبز هنا، هي مشكلة الايديولوجيا كما أشرنا سابقاً. ولاشك أن هذا المفهوم، الذي يحتوي في الواقع على مضمون أكثر غنى، لم يكن موجوداً عند هوبز بوضوح بل كان ضمنياً. ولهذا المفهوم عنده معنى مختصر هو مجمل الأفكار التي تسود مرحلة معينة في مجتمع معين وتفيد في المحافظة على شكل ذلك المجتمع. ويمكن صياغة وجهة نظر هوبز ومعه وجهة نظر سبينوزا وعصر الأنوار عامة على النحو التالي: لايمكن فهم مجرى التاريخ إلّا إذا تمّ إعتبار توجه الناس بوسائل ايديولوجية هو التوجه الذي يشكّل أحد أهم العوامل في مسار التاريخ. لقد كان النبلاء والكهنة في مجتمع القرون الوسطى المتأخر هم أول الذين استخدموا الأيديولوجيا للحفاظ على تشكيلة اجتماعية

كان استمرارها هو السبب الجوهري لهيْمنتهم، وتُعارض الايديولوجيا بالعقل. وهذا الأخير ـ وكثيراً ما يدعوه هوبز العقل الـ«صائب» ـ مماثل للعلم وللحق الطبيعي، إنه مجمل القضايا المؤسسة على امتحان فعلي[٤٥].

يتمثّل العقل إذنْ عند هوبز والعقلانية في مجموعة معارف قابلة للنموّ في كل لحظة على قاعدة التجربة أو المحاكمات المنطقية: لكن على عناصر هذه المجموعة أن تقام نهائيا: ما ان توجد حتى ينتفي أي داعٍ لتغييرها. وهكذا لايوجد مفهوم للطبيعة ذو صلاحية مطلقة فحسب بل يُوجد أيضاً مفهوم للاخلاق وللمصلحة الحقيقية للناس، صالح لكل زمان ولكل مكان؛ ويتمّ تفكير سائر المقولات التابعة لفكرة المجتمع والدولة على أساس أنها أبدية، مادامت تلك الفكرة ذاتها قد تمّ الإعتراف بصحتها. ويبدو التاريخ أساسا كسيرورة للتطور الذي يقود الناس إلى الامتلاك الكامل للعقل؛ وما أنْ تتمّ تلك السيرورة حتىّ يتحقق ببساطة أفضل نظام اجتماعي ننزع إليه كحالة نهائية. ونظراً لكون تلك الحالة النهائية محددة بمبادىء الحق الطبيعي ـ بلوغ الخير العام عبر التأكيد الحرّ للأنانية الفردية ـ وبما أن تلك المبادى تشكّل جوهر المجتمع البرجوازي، فإن مضمون هذه الفرضيّة يفهم التاريخ موضوعياً على أساس أنه السير إلى الأمام باتجاه المثل الأعلى للمجتمع البرجوازي ضمن نظام الملكية وحرية المنافسة. ويتشكّل معيار هذا التقدم من أفكار المفكرين أنفسهم، وهي أفكار مشروطة بعصرها. لكنها تُطرح على أساس كونها أبدية. وفي هذا المجال نسجّل اختلافاً بين هوبز وعقلانية القرن الثامن عشر: يجيز هوبز بسذاجة كون العقل كان معطى تقريبا منذ بدء التاريخ، وهو وإنْ بقي خفيّاً فإن ذلك لايمكن أن يُعزى إلاّ إلى بعض المكائد، وخصوصاً البلبلة التي نشرتها الكنيسة، أمّا في عصر الأنوار (باستثناء روسو) فكان الأمر على العكس؛ لايمكن اكتساب العقل إلاّ على قاعدة التجربة المنظمة اجتماعياً، ويتضمن هذا الاكتساب أيضاً بالنسبة لهم طبعاً، ضرورة تجاوز المصاعب التي يقيمها الحاكمون.

توجد المعرفة إذن في نظر هوبز منذ البدء، كما في التاريخ التوراتي، وإنها لغلطة البشر إذا كانت تلك المعرفة باهتة ونشاطها معرقلاً، في حين

يعتبر مفكرو عصر الأنوار بمثابة قانون طبيعي واقع كون الايديولوجيا توجد في البدء ولايمكن أن تُزاح وتُستبدل إلّا ضمن مجرى السيرورة التاريخية.

تشترك كل هذه التصورات في فكرة كون العقل يظلّ دائما هو نفسه، وكون الحقيقة، رغم شتى المظاهر التي يمكن أنْ تكتسي بها، هي في المتناول نهائياً في أيما مكان وأيما لحظة. إن الحقيقة هي موضوع بإمكان الناس الإقتراب منه أو الإبتعاد عنه، لكنها تظلّ هي هي وغير متعلقة بالتاريخ، وبمصير البشر الزمني. وهكذا تتشابه هذه النظرية ـ التي لايبرز طابعها الإشكالي بجلاء إلّا مع فلسفة هيغل ـ مع الدين الذي تحاربه كإيديولوجيا، زاعمة بدورها أنها تقدم حقيقة مطلقة وناجزة. وكلاهما راسخ اليقين بأن اللحظة التي برز فيها هي لحظة امتلاك الحقيقة. تعتبر الفلسفة الجديدة مذهبها المتعلق بالطبيعة والمجتمع مذهباً نهائيا؛ وأن التاريخ لايزال لوحاً أسود ـ سبّورة ـ حيث الأبيض لايتناوب إلّا مع الأسود. أمّا سائر آراء ومواقف العصور الماضية المتعارضة معها فإنها لاتعترف لها إلّا بمحمول التضليل، أو في أحسن الأحوال بمحمول الخطأ؛ تأتي الأفكار التي أنتجها الماضي من حالة وعي خاطئة أو من فهم سيء. توجد بالتأكيد عند عدّة مفكرين من العصر الوسيط بل ومن العصور القديمة أكثر، سمات تذكّر بالحاضر، وبعد قلب سلم قيم العصر الوسيط، يتمّ كيل الثناء لديموقريطس أو لأبيقور وغيرهما، فيُعتبرون رواداً، مبشّرين، ويُرى فيهما الظهور الطارىء للعبقرية؛ غير أن هذا النمط من التقدير يزيد من تعرية ثقة الإعتقاد بنفسه، بالحقيقة الفوق ـ زمنية المتملكة بعزم رغم ظروف الزمان والمكان؛ ومن ثمّة التشابه الجديد مع الفكر الديني المنتقد: تُقتلع مفاهيم غريبة عن سياقها، تقارن بالآراء الشخصية ثم يتمّ الإكتفاء برفضها أو تقبلها، دون أن يكون الفاعل في مستوى فهم دورها التاريخي. وكما كان المؤمن المنطلق من حقيقة الوحي الخالدة، يعزل الهراطقة عن القديسين من دون أي شكل آخر من أشكال المحاكمة سوى تلك الحقيقة الخالدة، كذلك فإنّ الفلسفة المادية البرجوازية، المؤسسة على «عقلـ»ـها الخاص، تفصل الحمقى والدجالين عن الحكماء والشهداء.

يتمّ الإكتفاء بمجرّد نعم أولا للحكم على التظاهرات الثقافية في الماضي وتقوم بالمقارنة بدل الفهم؛ لقد وجد هيغل هذه العبارات لوصف هذا الموقف: «إن مجمل تاريخ الفلسفة» هو «ساحة معركة لايغطيها سوى ركام عظام الموتى (...)»، «إنها مملكة موتى، ليسوا أفرادا ماتوا جسدياً فحسب، بل أنظمة مدحورة، ماتت روحيا، حيث كلّ واحد دفن الآخر بعد أن قتله. وبدل «اتبعني» ينبغي القول بالأحرى: «اتبع نفسك بنفسك» أي ابق على يقينك، تمسّك بوجهة نظرك الشخصية. لِمَ التمسُّك بوجهة نظر الآخر؟... ولكن طبقاً للتجربة الماضية، يبدو بالأحرى أن كلمات أخرى من الكتاب المقدس تنطبق على مثل هذه الفلسفة، كلمات الرسول بولس: «انظرْ، ها هي ذي أقدام الذين سيحملونك أمام الباب.» انظرْ، لن يتأخر قدوم الفلسفة التي سوف تدحض فلسفتك وتزيحها، لن يتأخر قدومها أكثر من الوقت الذي استغرقته لتجيء إلى الآخرين (...). ليست وقائع تاريخ الفلسفة مجرد مغامرات ـ كما ليس التاريخ العام مجرد تاريخ رومنطيقي ـ ليست مجرد مجموعة من الأحداث العرضية، وحملات فرسان متجولين يقاتلون كلٌ من أجل نفسه، ويتعثرون بلاهدف، وقد تلاشت أعمالهم دون أن تخلّف أثراً. وليس من الصحيح تماماً أن شخصاً بلغ الشهرة في مجال، وآخر في مجال آخر (...)[٤٦].» «أما بخصوص الأفراد، فإن كلّ فرد مهما يكن من أمر، هو ابن عصره؛ كما أن الفلسفة هي أيضاً سجينة أفكار عصرها. ومن المحال التوهم بأن فلسفة ما يمكنها الذهاب إلى ما هو أبعد من عالمها. إن ذلك يشبه القول بأن شخصاً قفز فوق عصره واجتاز رودس[٤٧].» يرى هيغل بأنه لايمكننا إدراك معنى الأفكار التي تظهر عبر التاريخ إلاّ إذا فهمناها في إطار تحديدات عصرها، وبتعبير آخر: إلاّ إذا نظرنا اليها ضمن علاقتها بكل مجالات الحياة الاجتماعية. «إن دين شعب ما، قوانينه، سلوكه، حالة العلوم والفنون والعلاقات والروابط القانونية، وكل مواهبه الأخرى، كالصناعة التي يقيمها لإشباع حاجاته الطبيعية الجسدية، ومجمل ما يحيط بمصيره والأوضاع التي يوجد فيها وجيرانه زمن الحرب وزمن السلم، كل ذلك مرتبط ارتباطا صميمياً (...) ما يهمّ إنما هو تحديد نوع العلاقة القائمة فعلياً[٤٨].»

لقد تم إثبات وجود مثل تلك العلاقة مراراً، من هوبز إلى عصر

الأنوار (إن هيغل يذكر مونتسكيو أيضاً) لكنها فُهِمت بطريقة خارجية صرفة. يتمّ ربط سائر مظاهر حياة الشعب الواحد بالآخر. ثم تنسب إلى «روح الشعب» دون محاولة التفسير المنهجي، انطلاقاً من بنية المجتمع المعني، لمضمون التصورات الدينية والميتافيزيقية والأخلاقية، والحال أن هذه فعلا هي مشكلة الايديولوجيا. صحيح أن الوعي الزائف لايزيح عنه القناع سوى العلم الحقيقي، لكن بالنسبة لمعرفة التاريخ لا يكفي معاملة التمثلات الدينية أو الميتافيزيقية، التي لم تعد تتطابق مع حالة العلم، على أنها مجرّد اخطاء، بالطريقة نفسها التي يتمّ رفض فرضية مغلوطة في العلوم الطبيعية والفيزيائية على أساس أنها خطأ لعالم ما. إن إرجاع الدين إلى مجرّد اختلاق ذاتي من قبل الكهنة هو خطأ وذلك لسبب بسيط وهو أن الصفات التي يفترض هوبز بأنها الدافع الذي يكمن وراء أفعال الكهنة والنبلاء ـ وخصوصاً غريزة الربح ـ ما هي إلاّ عناصر نفسانية لاتتطور إلاّ مع المجتمع البرجوازي. إن هوبز الذي كان شاهداً على ذلك، بامكانه التبصّر في كلّ النتائج، لكنها لم تكن مطلقاً من مميزات اوائل القرون الوسطى، على سبيل المثال.

إن التصورات البليغة التي تسيطر على عصر من العصور أصلاً أعمق من إرادة بعض الأفراد البائسة. لقد اندرج هؤلاء منذ ولادتهم في بنية اجتماعية سابقة التحديد بالطريقة التي يضمن بها الناس وجودهم فيها. وكما كان الصياد البدائي لايرى نمط حياته المادي فحسب، بل وكذلك أفقه الفكري محدّديْن بالعملية البسيطة التي تضمن حياته، كذلك فإن شكل الوجود المؤسس على تلك الدرجة من التطور البدائي لايحدد الحياة المحسوسة للأفراد فحسب بل ما يعرفونه أيضاً عن العالم الخارجي، مضمون وبناء تمثلهم للعالم ـ كذلك ضمن الأشكال الإجتماعية الأكثر تمايزاً يتشابك الوجود الروحي للناس مع السيرورة الحيوية للجسم الاجتماعي الذي ينتمون إليه والذي يحدد نشاطهم. ليس الواقع شيئاً متراصاً وملتحمًا تماما كما ليس الإحساس مرآة جلية (حسب التصور العقلاني) من شأنها أن تتعكّر بنفثة جاهلة أو جانية، أو من شأنها أن تُنظَّف من قبل مطلعين على الأسرار؛ إن مجمل الواقع يتطابق مع سيرورة حياة الناس التي لايمكن ضمنها للطبيعة ولا للمجتمع، ولا حتى لعلاقاتها

أن تظلّ غير متغيرة. كذلك لا يمكننا فهم محتوى التشكّل الفكري للبشر ونمط وجوده إذا لم نعرف المرحلة التي يعيشون فيها؛ وأكثر من ذلك ـ بصرف النظر عن البدائيين ـ إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الموقع الخاص للجماعة التي ينتسبون إليها في سير عملية الإنتاج الاجتماعي. لم تعد الوظائف الاجتماعية الضرورية للمحافظة على الوجود وإدامته مجتمعة في الأفراد أنفسهم، منذ زمن الصيادين البدائيين، ولكنها غدت موزعة بين مجموعات مختلفة داخل المجتمع. وهكذا تكون كلّ حياة فكرية قد تمايزت هي أيضاً بالضرورة وشهدت نموّ تعارضات فيها. إن تاريخاً متجانساً للأفكار يدرس الفن والفلسفة والعلم مغطيا حيّزات زمنية طويلة ومقتصراً على تطورات فكرية صرفة، لن يكون سوى مجرّد انشاء.

لقد طرح هوبز ومفكرو عصر الأنوار لأول مرّة في تاريخ الفلسفة الحديثة مشكلة الأيديولوجيا. أي مشكلة الأفكار المتعرف عليها بأنها زائفة والتي تسود الواقع الاجتماعي. ولكن بدل فهم الأيديولوجيا ضمن ارتباطها بالواقع، تمّ الإكتفاء بالتوقف عند مستوى علم النفس الفردي، إن التحديدات النفسانية للعالم البرجوازي ـ كالمصلحة الخاصة، الموهبة، غريزة الربح، الإستغلال، الفائدة ـ هي التي تظهر في النهاية بمثابة محتوى وهدف الورع العائد إلى القرون الوسطى. والحال أن ذلك الورع يجمع بين المعرفة والأيديولوجيا دون تمييز، وهو بالأحرى شكل العقل الإقطاعي ـ الذي لايمكن استخلاصه إلاّ باعتبار مجمل الدينامية الاجتماعية. إن هذه الفلسفة السكونية تتشبث جوهرياً بمعارضة بسيطة بين «العقل» والايديولوجيا، دون ان تفهمها على أساس دورهما التارخي. كان ينبغي على العقلانية، لتدرك تلك العلاقة، أن تمتلك حسّاً نقديّاً ذاتياً، يطرح أبدية وجهة نظره الخاصة على بساط البحث. كان ينبغي التعرّف على التطور المادي والفكري في المرحلة السابقة كشرط ضروري لظهور مفكري الأنوار؛ ولكي نستعير جناس هيغل[٤٩]، كان من شأن الأنوار أن تكون «منيرة ذاتها» وكان من شأن الطابع المتغير للمقولات من حيث المبدأ، وتحديداتها التاريخية عامة، أن تغدو واضحة؛ كما أن المفهوم الصارم للعقل الذي انتجته تلك المرحلة والذي آمن بنفسه بتصلب كالعصر الوسيط، كان من شأنه أن يتفتت.

لايؤدي المذهب القائل بتحدد المضامين الفكرية تاريخيا إلى النسبية

التاريخية. والقول بأن حكمًا ما هو مشروط لايعني القول بأنه أيديولوجي. إن حدّ ما يمكننا أن ندعوه ايديولوجيا بلا نزاع إنما هو متعلق بحالة معارفنا حالياً[٥٠]. لايتمثّل خطأ هوبز وخلفائه في كونهم حملوا محمل الجدّ علم عصرهم، ولا في كونهم رفضوا المذاهب المتناقضة مع هذا العلم معتبرين إياها وهماً يفعل فعله اجتماعياً؛ بل إن خطأهم يكمن بالأحرى في كونهم رفعوا مجمل معارفهم إلى مقام العقل الخالد، بدل اعتبارها لحظة ضمن مجمل سير العملية الاجتماعية، وهي لحظة ليست موضوعا قابلاً للتحليل فحسب، في المرحلة اللاحقة من مسار التاريخ، ولكنها موضوع قابل للمراجعة أيضاً، وللتعديل، عند اللزوم.

إن الثقة بفكر حي وصارم من جهة، ومعرفة كون المعارف مشروطة سواء من حيث مضمونها أو من حيث بُنيتها من جهة ثانية، ليسا موقفين ينفيان بعضهما البعض ولكنهما متلازمان بالضرورة. لايمكن للعقل أبداً أن يثق بخلوده، والمعرفة المناسبة لعصر معين لن تكون كذلك في المستقبل؛ وأكثر من ذلك؛ فإن حصر وتحديد التبعية للعصر ينطبق أيضاً على سيرورة عملية الإدراك التي تحدده (وهي مفارقة لاتلغي حقيقة هذا الإثبات ذاته، إذْ يمتاز جوهر المعرفة الأصلية بأنه لاينغلق على ذاته أبداً): ربما هنا تكمن الدلالة العميقة لكلّ فلسفة ديالكتيكية. جاء في الموسوعة: «إن أسوأ الفضائل هي تواضع الفكر الذي يجعل من المتناهي شيئاً في غاية الثبات، مطلقاً، وإنها لأكثر المعارف سطحية، تلك المعرفة التي تتشبث بما ليس أساسه في ذاته (...) يقوم التواضع الذي نحن بصدده على رفع هذا الباطل، هذا المتناهي، في وجه الحقيقي، ولهذا السبب فإنه هو نفسه باطل»[٥١]. وكما يعرض هيغل في موضع آخر، «إنما الجدل هو الذي ينهي إلى الفهم، إلى الإختلاف، طبيعته المتناهية والمظهر الزائف الذي هو استقلالية نتاجاته وهو الذي يعيده إلى الوحدة[٥٢]». غير أن الجدل عند هيغل مكتمل في الفكرة المطلقة، وهو ليس قسمًا من أقسام تاريخ البشر المسَمر. لم يفلت هيغل بدوره من وهم العقلانية الذي حاربه رغم ذلك بضراوة: لم يطبق الجدل إلاّ على الماضي، وما أن تعلق الأمر بموقفه الخاص في مجال الأفكار حتىّ اعتبر الديالكتيك ناجزاً. إن فكره أيضاً ينشيء الأبدية

من فترة تاريخية. ولكن نظراً لكون الواقع بدا له تمظهراً للفكرة، فقد توجّب عليه أن يؤلّه ويعبد، بالمعنى الحصري للكلمتين، لا فلسفته فحسب، ولكن معها القاعدة التاريخية التي تقوم عليها: الدولة البروسية ماقبل الثورة. لقد كان هذا التواضع والخشوع أمام الموجود هو «التواضع» الزائف في فكره نفسه.

٣ ـ اليوطوبيا

إن ما يتمّ التعبير عنه من دون التباس في كتابات هوبز، كما في كتابات مبينوزا و«الفلاسفة»، هو الثقة بشكل تنظيم المجتمع البرجوازي. هذا المجتمع نفسه، وازدهاره، هما هدف التاريخ، وقوانينه هي قوانين الطبيعة الأبدية، والخضوع له ليس أسمى الأوامر الأخلاقية فحسب بل هو ضمانة السعادة على وجه الأرض. أمّا النظريات الطوباوية الكبرى في عصر النهضة فهي، على العكس، تعبير عن الطبقات اليائسة التي كان عليها تحمّل «المصاريف الاضافية» للانتقال من شكل اقتصادي إلى شكل آخر. ويقدّم لنا تاريخ انكلترا، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، الكثير عن صغار الفلاحين المنزوعي الملكية من قبل السادة الاقطاعيين؛ كان الملاك العقاريون يحوّلون قرى بكاملها إلى مراع للأغنام ويعقدون الصفقات بتزويد مصانع الجوخ في الفلاندرز بالصوف، كان مصير الفلاحين الجائعين والمتشردين في جماعات فظيعاً، لقد طبّق الحكام عقوبة الموت على عشرات الآلاف منهم، في حين أُدخِل كثيرون آخرون بالقوة ليعملوا بشروط بشعة في المانيفكتورات التي كانت في بداية تطورها آنذاك. كانت تلك الطبقات تمثّل الشكل الأولي لظهور البروليتاريا الحديثة. لقد كانوا متحررين من نير الرق طبعاً، لكنهم كانوا أحراراً أيضاً في اختيار الوسائل التي يضمنون بها عيشهم. إن وضعهم هو أساس أُولى أكبر اليوطوبيات في الأزمنة الحديثة، تلك التي أعطت إسمها لكل الأخريات: يوطوبيا توماس مور (١٥١٦) الذي، بعد نزاع مع الملك، أُودِع السجن ثم أُعدِم[٥٣].

لقد رأى الطوباويون بأن الربح أصبح محرك التاريخ مع تطور لاقتصاد المرتكز على التجارة. وشاهدوا ولادة المانيفكتورات الكبيرة وغيرها من المشاريع التي فجّرت الإطار الاقتصادي للحرف القديمة، انطلاقا من تطورها المعتمد على الثروات المتراكمة سابقاً في المدن، مؤدية إلى هيمنة شكل انتاجي جديد. فمن جهة تمّتْ حيازة شروط العمل: فالمقاولون المهرة المتعلمون لايملكون المعارف والقدرة على التنظيم اللازمة من أجل أساليب الإنتاج الجديدة فحسب بل يمتلكون أيضاً أماكن العمل والمواد الخام والآلات والبواخر وسائر التجهيزات التي يستحيل من دونها العمل المربح. وتجمع من الجانب الآخر الفقر المدقع والجوع والبؤس. وتحوّل الناجون من الرق وجماهير المدن الكبرى الجائعون والحطام البشري المتبقي من النظام الآفل، إلى عمال مأجورين يتوجّب عليهم بيع قوة عملهم.

وأمام هذه العلاقات الجديدة ردّ الطوباويون هاتفين: إن المِلْكية هي الجانية! كان للثروة في العصر الوسيط معنى مختلف عنه في العصر الحديث؛ كانت تتدخل أساساً باعتبارها تكديساً لخيرات مخصصة للمتعة الفورية، ولم تكن لتتضمن بالضرورة الهيمنة على الناس. أمّا كون الطوباويين قد فهموا المِلْكية دفعة واحدة على أنها الشيطان فهي مسألة لايمكن فهمها إلاّ إذا أخذنا بالإعتبار ذلك الوضع الجديد الذي نشأ مع النهضة: بدأ يتضاءل إرتكاز السلطة على الألقاب والحقوق الموروثة، وأمسى من الثانوي أكثر فأكثر التساؤل عن هوية السيد الجديد أو معلم المهنة الجديد؛ إن الثروة باعتبارها حيازة وسائل العمل هي التي انتهت بتقمص دور السلطة التي تتصرّف في الناس وفي قوة عملهم. ومع النمط الاقتصادي الجديد لم تعد هذه السلطة التقديرية لتعرف حدوداً. وإذا سال الدم، فليس ذلك نتيجة الوضع الداخلي في مختلف البلدان فحسب، بل إنه نتيجة المنافسة القومية أيضاً التي بدأت بالظهور بين المدن الايطالية. أدرك الطوباويون بأن سبب الحروب هو السبب نفسه الذي أدّى بالملاكين العقاريين إلى طرد الفلاحين: إنه الربح.

وليس من قبيل الصدفة أن كان الطوباويان الكبيران، توماس مور وكامبانيللا، كاثوليكيينْ. لقد أمر هنري الثامن باعدام مستشاره القديم لأنه

كان متمسكاً بالمذهب الكاثوليكي ولم يشأ الإعتراف بالسيادة الكنسية للملك. وحرّر كامبانيللا في سجن اسباني كتابات متحمسة لإنشاء امبراطورية عالمية اسبانية ـ بابوية وحارب الهرطقة بضراوة. ولدى رفع الجلسة المخصصة لمحاكمته ـ وكان قد تمّ الاعلان عن حكم الإعدام للتوّ ـ أعلن توماس مور لقضاته: «أنا حسب زعمكم، خائن ومتمرد على الملك. آه! كلا، أيها السادة، بل أنتم الذين كذلك. إنكم تهدمون وحدة الكنيسة وسلامها بانفصالكم عن الكنيسة الحقيقية. انكم تهيؤون مستقبلاً مرعباً(٥٤).»

لقد كان من الطبيعي أن تلوح فكرة العالم المسيحي الموحّد لهؤلاء الرجال الذين علّمهم التاريخ وكانوا يحملون دينهم محمل الجدّ تماما مثل تصورهم للجنّة، بينما كان إندفاع القوى المنتجة واقتصاد المنافسة الجديد، مترافقا بتكوّن الدول القومية، يهدد بتحطيم وحدة أوروبا وسلامها في المستقبل. لاشك أن الكنيسة في مجمع ترانت(*) الديني قد علمت بالعلاقات الجديدة؛ غير أنه كان لا يزال بامكان الكثلكة باعتبارها ديناً شعبياً تقليدياً، أنْ تتمثّل العالم كنظام مؤسس على وجهات نظر دينية حيث كان حتىّ أكثر الناس اتضاعاً محور عناية أبوية. أمّا في أذهان الجماهير فلم تمتْ بعد كنيسة القرون الوسطى التي ضمنت وظائف اجتماعية هامة وخصوصاً مساعدة الفقراء. ولكنها تخلّت عن تلك الوظائف في ذلك العصر، حيث شرعت بدورها تكدّس الثروة على شكل أموال وبضائع.

وكما هو حال طبقات عريضة من الشعب فقد حافظ مور وكامبانيللا على ايمانهما لاقتناعهما النزيه بعظمة المذهب الكاثوليكي وطابعه الانقاذي. لقد كانت الفكرة الكاثوليكية المتعلقة بانسانية موحّدة ـ أو بـ «مملكة كونية» بلغة كامبانيللا ـ فكرة محكمة لإلهامهما في مواجهة تمزقات أوروبا الدامية، الناجمة عن الاقتصاد الفوضوي الجديد.

كان على مكيافلي أن يكون مبغوضاً من هذين المفكرين حتمًا. إذْ أن ما هو حقيقة مقبولة عامة بالنسبة للفلورنسي (مكيافلي) أي استخدام الدين كأداة لمصلحة الدولة مع تجاوز الأخلاق، كان بالنسبة لهما معيار، بل وأساس مصائب الحاضر. «كل الامراء تقريباً هم سياسيون مكيافليون»

ـ كما يقول كامبانيللا ـ «ويجعلون الدين مجرّد وسيلة للسيطرة»[٥٥]. كان الطوباويان يمقتان الحماس الديني الزائف الذي كان يشاهدانه يظهر ليس عند الملوك الكبار فحسب، بل خصوصاً لدى أمراء ايطاليا وفرنسا الصغار: مجرّد حجاب رث لإخفاء أحقر صفقات البلاط.

كان الدين عند مور وكامبانيللا بمثابة الإناء المقدس الذي يحافظ على الإنصاف نقياً في مواجهة البؤس الفعلي؛ كانا يريدان تحقيق وحدة القديسين على الأرض تلك الوحدة التي من شأنها أن تحلّ وصايا المسيح محلّ قوانين المنافسة الحرة. ولم يكن من الممكن أنْ تستند وجهة نظرهما على تصور الطبيعة البشرية كما استخلصها هوبز من الواقع المباشر: ليس الإنسان عند هذين المفكرين، ذئباً للانسان، ليس شريرا بطبعه؛ وإذا صار كذلك، فالخطأ هو خطأ المؤسسات الزمنية، وخصوصاً المؤسسات القائمة على المِلْكية. يلوم كامبانيللا مكيافلي على عدم معرفة سوى الحوافز السيئة لدى الناس ويؤكد بأن هؤلاء لايتحرّكون بالأنانية فقط بل وبالتحريض الإلهي على محبة القريب أيضاً.

هكذا يستبق الطوباويان نظرية روسو: إن البشر طيبون بطبيعتهم، لكن المِلْكية هي التي أفسدتهم. يقول توماس مور في اليوطوبيا: «عندما استسلم إلى هذه الاعتبارات، ينبغي عليّ الإعتراف بأن أفلاطون كان محقاً تماما ولا أستغرب إستهانته بتحديد قوانين لشعوب ترفض اشتراكية الخيرات. لقد أدرك هذا الحكيم الكبير مسبقا بأن الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة العامة تتمثّل في تطبيق مبدأ المساواة لكن المساواة في رأيي مستحيلة في دولة تُعتبر المِلْكية فيها حقاً فردياً غير محدود؛ إذْ، هكذا يسعى كل شخص بواسطة ذرائع وحقوق مختلفة، إلى الإمتلاك حسب مقدرته، وتنتهي الثروة القومية مهما عظمت، بالوقوع بين أيدي قلة من الأفراد لايتركون للآخرين سوى البؤس والإملاق[٥٦].»

وتُعدّ الملكية؛ بالنسبة لطوباويي القرن الثامن عشر أيضاً، هي المصدر التاريخي لآفات الروح ـ البشرية؛ كتب موريللي بدوره معارضاً مكيافلي وهوبز: «إذنْ حلّلوا الغرور والغطرسة والكبرياء والطموح والخداع

والتملق والفضيحة، حلّلوا أيضاً فضائلنا الظاهرية، وسوف يحلّ كل ذلك في هذا العنصر الدقيق والخطير: رغبة الإمتلاك؛ تجدونها حتىّ في عمق الترفع والنزاهة، لكن هذا الطاعون الكوني العام، المصلحة الخاصة، هذه الحُمّى البطيئة، هذا السلّ الرئوي الذي يصيب مختلف المجتمعات، هل كان بامكانها أن تجد مكاناً لها حيث لاتجد غذاء ولا خميرة شريرة؟ لا أعتقد بإمكانية دحض الإثبات القائل بأنه حيث لايوجد أي شكل من أشكال الملكية لايمكن لأيٍّ من هذه العواقب الوخيمة أن ترى النور[٥٧].» ويقول روسو: «إن أول شخص سيّج قطعة أرض وتجرّأ على القول: هذا لي، ووجد أناساً سُذّجاً لتصديقه، كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني[٥٨].»

غير أن ثمّة تناقضاً هامّاً بين روسو والطوباويين. لم يكن روسو يفكّر في الدفاع عن عودة إلى مرحلة تاريخية سابقة، أو أفضل من ذلك، عن توزيع متساوٍ وفوري للمِلْكية؛ أمّا الطوباويون فكان مشروعهم المثالي هو التخطيط لمجتمع شيوعي من دون مِلْكية خاصة، وكان تحقيقه يبدو لهم ممكناً بوسائل الحاضر، بطريقة خيالية عجيبة. وهذا ما يفسّر عدم وجود مدن أو بلدان أحلامهم في المستقبل ــ عكس المشاريع الإشتراكية الحديثة وجزيرة الأطلانطيد الجديدة عند بيكون ــ بل في موضع بعيد مكانياً عن أمكنة وجود الكتاب. يوجد بلد اليوطوبيا عند مور في جزيرة داخل المحيط، وتوجد مدينة الشمس لدى كامبانيللا داخل سيلان. إن المجتمع الكامل بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة يمكن أن يُقام في كل زمان وفي كل مكان، شريطة أنْ ينطلق الناس، سواء بالاقتناع، بالحيلة أم بالقوة[٥٩]، إلى اعتماد الشكل السياسي الذي يناسبه.

هذا المسعى الذي يصرف النظر عن الشروط التاريخية يربط الطوباويين بهوبز. يعتقد الطوباويون، بغضّ النظر عن شروط المرحلة، أن بالإمكان إنشاء مجتمع جديد يقوم على مجرّد القرارات الحرّة والعقلانية لدى البشر، تماماً كما تؤمن نظرية العقد بامكانية تأسيس المجتمع على أساس إرادة المواطنين الحرّة. ويوضح مور بأنه يكفي عرض المعايير الصحيحة على الحاكمين، ذلك أن الأفضل هو عدو الحسن، ولايمكن أن يصير كل شيء

حسناً إلاّ إذا صار الناس أنفسهم طيبين. ويضيف بحذر حقاً: لكن بلوغ ذلك يتطلّب «بضع» سنوات[٦٠]. ربمّا كانت اعتبارات طوباوية من هذا النوع هي التي حثّته شخصيا على قبول مستشارية هنري الثامن.

إن اليوطوبيا تقفز فوق الزمن، فهي تنطلق من طموحات مشروطة بوضع محدد للمجتمع، ومتغيرة مع تغير الواقع، وتسعى إلى استخدام الوسائل التي تجدها متوفرة في ذلك المجتمع لإقامة مجتمع كامل: أرض النعيم الخرافية لمخيلة مشروطة تاريخياً. ولاتدرك اليوطوبيا بأن درجة التقدم التاريخي التي تفرض عليها مشروعها المتعلق بـ«بلاد اللّاامكان» يتضمن في داخله شروط صيرورته، وجوده وتلاشيه، وأنه من أجل تحقيق أي شيء ينبغي التوصّل إلى معرفة هذه الشروط معرفةً دقيقةً بلْ «الإلتصاق» بها. إنها تريد إلغاء آلام المجتمع الحاضر ولاتبقي فيه سوى على الخير وحده، لكنها تنسى بأن عنصريْ الخير والشر ليسا سوى مظهرين مختلفين للوضع نفسه، لأنهما يقومان أيضاً على الشروط نفسها. وهي لاتفهم تغيرّ ما هو موجود على أنه تحوّل شاق مملوء بتضحيات قواعد المجتمع نفسها؛ بل تغير مكانه إلى الذات.

وبذلك يصطدم المذهب الطوباوي بصعوبة منطقية: ففي حين يؤكّد بأن المِلْكية المادية هي أساس التكوين النفساني للبشر، يعتبر بالعكس أن على هذه النفسية بالذات أن تلغي المِلْكية. وبتعبير أعمّ، لا يتمثّل هذا النقص المنطقي في منع الأفكار الإنسانية، التي لابدّ أن تتأثرّ بالمؤسسات السيئة الموجودة، إمكانية التغيير الصبور للواقع الفعلي بالعمل فحسب (وهو أمر يمكن تبريره)، بل إمكانية الوصف، الذي يذهب إلى أبعد التفاصيل، للصورة المثالية لمجتمع كامل. وهنا نجد من جديد تلك الفكرة المغرورة المتعلّقة بعقل كليّ مطلق والتي سبق وأنْ وجدناها في نظريات الفلاسفة البرجوازيين؛ لكن وظيفتها هناك، على عكس ما هي عليه لدى الطوباويين، كانت تتمثّل في تغيير طابع المجتمع الموجود وتمرير مقولاتها على أنها أبديّة.

لقد اقتنع مور وكامبانيللا بأن الخيرات الضرورية للمجتمع من شأنها

أن توجد بوفرة لو تمّ تنظيم العمل عقلانياً ولو لم يكن الإنتاج من أجل ربح الفرد المنعزل، بل لإشباع حاجات الجماعة مباشرة. إن العمل إجباري ما عدا على المجرمين: ست ساعات عمل في اليوم عند مور، وأربع ساعات فقط عند كامبانيللا. وتمثّل يوطوبيا مور، طابع التجمع العام لمواطنين أحرار، وهي تقرّ انتخاب الموظفين؛ أمّا مدينة الشمس عند كامبانيللا فهي أقرب إلى نموذج النُظم الرهبانية في القرون الوسطى. وإذا كان دستور اليوطوبيا أكثر إنسانية، أكثر ليبرالية، أكثر تنوّراً وأكثر «إنجليزية» من دستور مدينة الشمس، فإن كامبانيللا بدوره قد اقرّ بجرأة أكبر، تلك الإمكانيات التي يوفّرها تقدّم العلم في مجال السيطرة على الطبيعة. ويتوقّع، في بلد المستقبل، مجموعة كاملة من الآلات الحديثة؛ ولاشك أن بيكون كان قد سبقه في هذا المجال. ولم يقتنع كامبانيللا بإمكانية السيطرة على الطبيعة الخارجية واستغلالها ضمن أغراضها فحسب بل اقتنع أيضاً بأن علمًا للنسل يمكنه تنظيم النمّو السكاني في المجتمع.

لقد تأخّر الطوباويون في دول مثالية وتجاهلوا نزعات التطور الحقيقية؛ لقد انعكس ذلك على طبيعة نُظمهم، فالشروط الاقتصادية لإدارة عقلانية للشؤون الإجتماعية، المستندة على المِلْكية الخاصة، لم تكن معطاة مطلقاً في عصرهم؛ بل بالعكس، كان من شأن تحقيق نتائج مخيلتهم أن يقوم عائقاً مصطنعاً أمام التطور الذي كان يتوقف على تشجيع مبادرة الفرد الخلّاقة ضمن المنافسة الحرّة. وفي عصر لم تكن شخصية القبطان فيه حاسمة لنجاح رحلة فقط، بل حيث «قبطان» أيضاً هي أدق عبارة للإشارة إلى رؤساء الفروع الصناعية الأخرى الواعدة مستقبلاً، في عصر باتت توجد فيه، إثر العقلنة التي كانت لاتزال ضعيفة للإنتاج البشري، هوّة بين وعي القادة الاقتصاديين ووعي المنفّذين، كان لابدّ أيضاً من وجود هوّة بين الشروط المادية لحياة القادة الموجهين والشروط المادية لحياة المنفّذين. ولم تكن المِلْكية الجماعية، وعلاقات الوجود المؤسسة على المساواة كما طالب بها الطوباويون، لتعني سوى موت الحضارة. ولهذا السبب يبدو مكيافلي وهوبز تقدّميين بالمقارنة مع مور وكامبانيللا؛ ان مكيافلي محق عندما يقول في الأمير عن الطوباويين: «بغرض كتابة أشياء مفيدة لمن يقرأ لي، بدا لي أنّ التوقف

عند حقيقة الأشياء أفضل من الإسترسال في تأملات غير مجدية. لقد تخيّل الكثيرون جمهوريات وإمارات لم نر أو نعرف لها مثيلاً، ولكن ماجدوى كل تلك التخيلات؟ ثمّة بون شاسع بين الطريقة التي عليها نعيش والتي ينبغي أن نعيش عليها بحيث أن الإكتفاء بدراسة الأخيرة يعلّمنا الهلاك أكثر مما يعلّمنا المحافظة على أنفسنا[٦١].»

في الواقع لليوطوبيا وجهان: إنها نقدٌ لما هو كائنٌ وتصور لما ينبغي أن يكون، وتكمن دلالتها الجوهرية في الجانب الأول. فمن رغبات إنسان يمكننا استنتاج وضعه الحقيقي، وما يبرز من خلال طريقة مور الطوباوية السعيدة إنما هو وضع الجماهير في انكلترا وطموحاتها التي أعطاها المستشار الكريم شكلاً. وهو لا يسلّم بأن تلك الطموحات هي رد فعل على الظرف التاريخي الذي يعيش فيه ويتألّم منه مع الجماهير، لكنه يرمي مضمون تلك الطموحات بسذاجة إلى ما وراء مكانيّ أو زمانيّ. إن يوطوبيا النهضة هي بمثابة «جعل السماء دنيوية» في القرون الوسطى. ومن المؤكد أن اصطناع دنيا بعيدة بإمكان المرء أن يدخلها حيّاً، تمثّل منعطفاً جذرياً بالنسبة للعصور التي كان لا يمكن للفقير أن يدخل يوطوبياها إلّا بعد الموت. لكنْ، وكما لم يميّز مؤمن القرون الوسطى في السماء انعكاس حاجاته الشخصية، كذلك فإن الطوباويين لم يدركوا بأن تلك الجُزر النائية إنما تمثّل ردّ فعلهم على بؤس حاضرهم.

لقد تميّز الطوباوين عن الفلاسفة الذين مدحوا ما هو قائم أو مدحوا ماهو في طريقه إلى الولادة، باعترافهم أن النظام البرجوازي حتى في نتائجه الأخيرة، لا يلغي ولا يمكنه أن يلغي البؤس الحقيقي، رغم أنه حرر الفرد من الرقّ. وعندما أعلن هوبز وسبينوزا بأن الدولة هي تعبير عن المصلحة العامة، كانا على حقّ في نطاق أن إشباع مطالب بعض الطبقات الغنية في المجتمع والتطور السريع لمشاريعهم ساهم أيضاً في تقدم المجتمع بمجمله. كان هذان الفيلسوفان بمعنى من المعاني من أمهر الأطباء، كانا يصفان الدواء الضروري فوراً، حتى وإنْ كان ذلك يجرح في مواضع عدّة. لكن – وعلى العكس منهما – فقد عرف الطوباويون علّة المصائب الإجتماعية في الاقتصاد، أي في وجود المِلْكية الخاصة أولاً وقبل كل شيء؛ ولقد أوقفوا

الشفاء النهائي على تغيير علاقات المِلْكية وليس على تغيير القوانين.

إن مقارنة المجتمع بجسم مريض أو سليم هي حقا مقارنة خطرة. إنها تحول دون الرؤية الصائبة للحالة التي عليها الأمور؛ ذلك أن سعادة الجماهير العريضة وحياتها تبدو على نطاق واسع وكأنها ليست مرتبطة إلاّ «عضوياً» برفاهية «الكل». إن رابطة عضوية بين الفرد والمجتمع، بحيث يكون خير هذا الأخير أو شره متماثلاً مع الحالة الصحية للفرد، وإنْ أمكنها أنْ توجد في بداية القرون الوسطى في عدّة مناطق معزولة من أوروبا (على غرار عدّة أقوام بدائية ذات اقتصاد جماعي)؛ فإنها لم تعد مقبولة في العصر الحديث. وتصاغ هذه الوقائع بلغة هيغل على أنها برّانية اللحظات بالنسبة لبعضها البعض وتمزّق الكل. إن مقارنة المجتمع بجسم مريض ينبغي إنقاذه حتىّ وإنْ أدّى ذلك إلى جرحه في عدّة مواضع، هي مقارنة تمرّ بكل بساطة فوق ترهات كون تلك المواضع المعزولة هي أناس موجودون وأحياء لهم مصيرهم الخاص وحياة واحدة. غير أن الطوباويين توصّلوا إلى معرفة تلك الترهات المحتقرة على أنها تحديداً أولئك الناس الذين يتألمون والذين اضطرهم المجتمع إلى حياة لا إنسانية. وتتضمّن أعمالهم ضماناً بأن قلبَ الأسس وحده ــ وليس الإصلاحات القانونية المحضة ــ هو الذي بإمكانه خلق الوحدة بدل الوجود الممزّق واللّاانساني، العدالة بدل الظلم.

ينبغي إعادة الإعتبار للجدارة ولاينبغي ان يتمتع السيئون وحدهم بكل الخيرات: هذا ما نتعلّمه عندما نفتح أي كتاب من كتب اليوطوبيا. وكما في الواقع الحالي، عندما تتمكن القوانين الإقتصادية من التصرّف بحرية، لن تكون القيمة أو الجدارة بل هي الصدفة المحضة التي تحدّد توزيع السعادة والبؤس حسب اختلاف الحصص في الثروة. تتضمن اليوطوبيا يقيناً بأنه لايمكن للمجتمع أن يحقق الهدف الذي حدّده له الحق الطبيعي البرجوازي (تحقيق مصالح الجميع) إلاّ إذا ألغى قاعدته الاقتصادية، إوالية المنافسة العمياء بين العديد من الإرادات الفردية، وخطّطَ لسيرورة تطور الحياة لصالح الجميع. هذه النظرية التي تربط بين علاقات الناس الاقتصادية والرخاء المادي وكذلك تطور الاخلاق والعلوم، تصل أحلام الطوباويين المحدثين بجمهورية أفلاطون، وتبين في الوقت نفسه أن هذه

الأحلام هي على الأقل أقرب الى الواقع من تمجيد ما هو قائم.

وكلّما إزدادت مصالح الأفراد الذين يكابدون آلام النظام الاجتماعي السائد، قوة في المجتمع، إزداد إعتبار مذهب المِلْكية الطوباوي معرفة راهنة. كان من الخطأ طبعا القفز فوق الحاضر وإهمال الإمكانيات التي يوفّرها الواقع، طلبا لكمال مطلق. لكنه كان من الخطأ أيضاً عدم التفكير في نظام أفضل وعدم معرفة شروط وجوده. يقول كانط في نقد العقل الخالص، بصدد يوطوبيا أفلاطون: «كان من الأفضل تعميق هذه الفكرة و(...) السعي إلى إعطائها قيمة، بدل استبعادها على أنها غير مجدية بحجّة في منتهى الضعف والضرر، وهي أنها غير قابلة للتحقق[٦٢].» يشارك كانط الطوباويين خطأهم فيما يتعلق بشروط التحقق نفسه: إذا لم يتوصّل الناس إلى تحقيق نظام إجتماعي كامل فإن ذلك يعود قبل كل شيء إلى كون «التشريع لا يأخذ الأفكار الصحيحة بالاعتبار» والمهمّ في نظره هو نقل هذه الأفكار الصحيحة إلى «المشرعين». يتعلّق كانط أيضاً بشبح مجتمع متناغم وقابل للتحقيق في أيما لحظة، شريطة أن يدرك المعنيون بجلاء ما ينبغي عمله ويرغبون فيه فعلاً. والحال أنه ليس مشرعو الحاضر، بل الجماعات التي تخوض تجربة البؤس المادي كنتيجة لموقعها في سيرورة تطور الحياة الاجتماعية، هي الحاملة الطبيعية سواء لمعرفة جذور الشر التي تُعدّ اليوطوبيا إنعكاساً لها، أو للهدف الذي به يرتبط الخلاص.

لقد أعلن أنصار الحق الطبيعي، على عكس الطوباويين الذين رفضوا النظام القائم، بأن الدولة البرجوازية الجديدة هي من حيث جوهرها ضمانة للخير العام وأنها تشكّل أفضل تأمين على حياة مواطنيها كما أنها في ذلك العصر تمثّل التقدم والعدالة مباشرة. وهذا اليقين الذي تمّت المحافظة عليه بصرامة فيما بعد دون مواصلة المقارنة بين الدولة الحقيقية القائمة والهدف المعلن، انتهى بأن تحوّل إلى ايديولوجيا محضة. غير أن اليوطوبيا لم تمثّل في البداية سوى تعبير عن طموحات عاجزة، وشعرٍ خالص في مواجهة الدفاع الأيديولوجي عن نظام تميّز أساساً بإلغاء علاقات الرق الإقطاعية، أي أنه تميّز بالمنافسة الحرّة. ومن البديهي مع ذلك، أن تمسي تلك الطموحات أكثر عجزاً تدريجيا، وذلك في نطاق كون تطور المجتمع

ينضج شروط تغير القواعد الإجتماعية ويزيد في عدد القوى القادرة على تحقيق ذلك التغير. ولقد كان من المستبعد، كما أشرنا سابقاً، إقامة إقتصاد مشترك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ذلك أن المنافسة كانت شرطاً ضرورياً لأي تطور فائق للمجتمع[٦٣]. وإذا كانت اليوطوبيات تهمل هذا الأمر فإنها تعجز أيضاً بنفس المقدار عن صياغة هدفه النهائي، بحيث يمكن لأي مشروع سياسي أن يُقارَن به.

إن استحالة التحقيق الفوري لهذا الهدف ولنوع من المصلحة المتعلقة بتنظيم المجتمع، الأمر الذي كان الطوباويون يحاربونه، لا يشكل مبرّراً للتّناقضات السائدة في المجتمع. فالشخص الذي يتألم في النظام الاجتماعي الجديد لايمكنه أن يجد ملجأ له سوى في الحلم، في الجوانية المحضة؛ ولهذا السبب كان الدين في تلك العصور تحديداً جدّ متأصل في الطبقات الدنيا. إن هؤلاء الافراد هم ضحايا «روح العالم» الـذي يضـحّـي بهم من أجل هدفه السامي، ذلك أن آلامهم مرتبطة بمرحلة من مراحل التطور التاريخي الضّرورية للتقدّم. إنهم ـ إذا استخدمنا من جديد تلك المقارنة العضوية التي يبدو التباسها هنا أكثر وضوحاً ـ الدم الذي ينبغي أن يسيل من أجل الشفاء؛ وهذا الشفاء هو أيضاً ما يطمح إليه بؤسهم الخاص حالما يتخذ له شكل يوطوبيا. إن وضعاً اجتماعياً يمكن فيه لقوى كلّ شخص أن تُبذل بحرية، يستوجب «نفقات صغيرة غير متوقعة» وتاريخية ذات أبعاد عالمية.

هنا يصبح الطابع الإشكالي لكل المثاليات بما فيها مثالية هيغـل، واضحاً وبديهيا. ينص فكره المثالي على أنّ كلّ واقع هو متماثل مع الروح المطلقة، «ليست الطبيعة والتاريخ إلا أدوات تمظهر الروح والأواني التي تصطفي مجده[٦٤]». «إننا نراه (الروح) يجرّب نفسه، ينتشر وينعم بطائفة من الجهات وفي طائفة من الاتجاهات، ضمن كثرة لا تنضب (. . .). وفي متعة نشاطه الخاص تلك، ليس له من شأن إلاّ مع نفسه[٦٥].» هـذا التفكير لايحمل في ذاته شيئاً ما إشكالياً فحسب بل ومرعباً أيضاً: إن موت الافراد الحقيقي والفريد الذي يحتل ذلك الموضع من المنظومة يلوح وكأنّه محض توهّم، أو على الأقل، يجد نفسه مبرّراً في نظر الجوهر الروحي الذي

يبقى حيّاً وخالداً باعتباره روحاً مطلقاً أو وعياً متعالياً. لكنه يتعذر نظرياً إعطاء أي «معنى» للموت؛ إن الموت هو بالاحرى ما يبين عجز كلّ ميتافيزياء «واهبة معان» وكل علم لاهوتي. من المؤكد أنه من غير المعقول التفكير في التحرر من الآلام الحقيقية، التي تُعد اليوطوبيا انعكاساً لها، من دون اجتياز السيرورة التي تتحكم بتلك الآلام تحديداً. لكن ليس ثمة شي يناقض مهمّة فلسفة واقعية أكثر من الحكمة التي تشعر بالرضى لكونها أقامت تلك الضرورة. إن القول بأن التاريخ قد حقق مجتمعاً أفضل، انطلاقاً من آخر أسوأ، وإن بإمكانه تحقيق آخر أفضل أيضاً خلال مساره، هو قول محق وصحيح؛ لكنه من الصحيح أيضاً أن درب التاريخ يمرّ فوق آلام الاشخاص وبؤسهم. وما بين هاتين الحقيقتين توجد سلسلة كاملة من العلاقات المضيئة، لكن لا وجود لأي معنى تبريري.

هذه الاعتبارات الفلسفية تمنعنا من إصدار حكم مترفّع على المشاريع التي يحاول بها بعض الناس تحقيقاً فورياً لليوطوبيا وإقامة العدالة المطلقة على الأرض.

في عصر توماس مور، حاول رجل ممقوت من قبل المستشار الانكليزي ذاته أن يحقق مشروعاً مشابهاً في ألمانيا، لكنه كان مشروعاً يائساً منذ البداية ووسائله غير ملائمة أبداً، ففشل. هذا الرجل هو توماس منتسر T. Munzer* لم يشأ انتظار تحقق المسيحية بعد سلسلة لامتناهية من الآلام. وأعلن أن المسيح نفسه لم يكن ليقدر على التحلي بالصبر أمام الظلم المهيمن على الارض، وردّ على علماء اللاهوت بكلام المسيح نفسه.

لقد فقد توماس منتسر الصبر الذي يُعدّ من خصائص المثالية. يدرك منظرو السياسة ومنفذوها بأن أدنى التغييرات الفعّالة تستوجب شروطاً معقدة وطويلة من أجل التحقق؛ غير ان كل ذلك لم يعد باستطاعته فسح المجال لاعتزال الحكيم المتأمّل. يتوجب على من ينادي بالصبر تجاه الألم والموت (في نطاق كونهما مشروطين بمؤسسات بشرية) ألّا ينسى بأن الصبر

(*) مؤسس طائفة القائلين بإعادة التعميد anabaptistes، ضرب عنقه عام ١٥٢٥.

العام الذي يقف في وجه الضرورة التاريخية هو سبب جوهري لضرورة الانتظار أيضاً. إن تفسير مسار التاريخ، الذي لايزال يتطلب الانجاز على نطاق واسع، هو بالنسبة لفلسفة التاريخ على أي حال، شيء يختلف تماماً عن التبرير المستحيل لذلك المسار.

لقد حكم نيتشه حكمًا قاطعاً وهو من ثمة حكم غير ناجع، عندما أشاع حذراً عاماً ضد علم التاريخ في كتابه: «**في جدوى ومساوىء الدراسات التاريخية**». لكن عندما يستخدم التاريخ ضد اليوطوبيا، يغدو من المسموح به حينئذ الاشارة إلى بعض عبارات نيتشه، ففي حديثه عن الإعجاب بـ«قوة التاريخ» المزعومة، يكتب بأنها «تتحول عمليّاً في كلّ لحظة إلى إعجاب ساذج بالنتيجة وتؤدي إلى عبادة الوقائع. وفي صدد هذه العبادة المشتركة، تُستخدم الآن هذه العبارة الأسطورية أكثر والألمانية أكثر: «أخذ الوقائع بعين الإعتبار» والحال إن من اعتاد إحناء الظهر وإمالة الرأس أمام «قوة التاريخ» لاتصدر منه سوى إشارة موافقة آلية، إيماءة على الطريقة الصينية، أمام أي نوع من أنواع القوة سواء أكانت حكومة أم رأياً عاماً أم أكثرية عددية. وسوف يحرّك أطرافه بمقتضى الطريقة التي تستخدمها «قوة» ما لتحرّك خيوطه. لو كان كلّ حدث هو انتصار للمنطق أو للـ«فكرة» ـ اذن، اِركع على ركبتيك بسرعة، وانزل سُلّم الـ«النتائج» بأكمله وأنت على هذه الهيئة!(. . .) يا لها من طريقة لتأمّل التاريخ، يا لها من مدرسة أدب! تأمل كلّ شي من وجهة نظر موضوعية، وعدم الاغتياظ من أي شيء، عدم محبة أي شيء، وفهم كلّ شيء، كم أنّ ذلك يجعل المرء وديعا وليّناً!(. . .) أقول إذن بأن التاريخ يعلم دائما: «كان يا ما كان» في حين أن الأخلاق بالمقابل تعلم: «لاينبغي عليك» أو«لم يكن ينبغي عليك». وبهذه الطريقة يصبح التاريخ ملخّصاً للّاخلقية الفعلية[٦٦]». إن نيتشه الذي قاده تطوره الفلسفي حقاً ليس إلى عبادة التاريخ البشري بل التاريخ الطبيعي، علم الأحياء، والذي وقَعَ فعلاً في «الإعجاب او الإكبار الساذج للنتيجة» اي، نتيجة الحيوية الخالصة، صاغ هنا فكراً عقلانياً. إن التفسير التام والمعرفة الناجزة لضرورة حدث تاريخي ما، يمكنهما، بالنسبة لنا نحن الذين نفعل وننشط، أن يصبحا وسيلة لعقلنة التاريخ، غير أن

التاريخ المعتبر «في ذاته» لا يمتلك عقلاً، فهو ليس «جوهراً» من أي نوع كـان، ولا «روحاً» ينبغي أن ننحني أمـامه، ولا «قـوة»، ولكنه خـلاصة مفهوميّة للأحداث التي تنتج عن سيرورة تطور حياة الناس الاجتماعية. لا أحد هو مدعو من «التاريخ» لكي يحيا أو لكي يموت؛ إن التـاريخ لايطرح أية مهمّة كما أنه لا يحلّ أية مهمّة أيضاً. لا يوجد سوى بشـر حقيقيين ينشطون-ويجتازون العراقيل ويتمكنون من إنقاص الشر الفردي أو الجماعي الذي خلقوه هم أنفسهم أو خلقته قوى الطبيعة. ليست الدعوة المتعلقة بالإستقلالية الحلوليـة للتاريـخ في كائن جـوهري مـوحد سـوى ميتافيزياء دوغمائية.

٤ ـ فيكو والميثولوجيا

إنّ العلم، باعتباره ليس نشاطاً إنسانياً واعياً، لايهتم بأهداف الأحداث بل بأسبابها. لكن، عندما يتعلّق الأمر بالألم وبالموت الفردي، يصبح للـ«لماذا؟»، وهي سؤال عن الهدف، جذور نفسانية من العمق بحيث يستحيل التغاضي عنها. عندما تفشل محاولات إقامة حاضر سعيد للجميع، وعندما لا تتمكن اليوطوبيا، في غياب الصدفة، من أن تتحقق، يتوجّب آنئذ أن تولد فلسفة للتاريخ تذهب إلى الإعتقاد بأنها تتعرّف وراء حيرة الحياة والموت، على غاية خفية وخيّرة تمتلك في داخلها الحقيقة الفردية، التي تبدو غير قابلة للفهم وغير معقولة ظاهرياً، مكاناً وقيمة محدّدين تماماً، دون أن تتوصّل تلك الحقيقة مع ذلك إلى الإنعكاس بنفسها في معرفة. إذا كان صحيحاً أن صياغة مثل ذلك المعنى الخفي يشكّل جوهر كل فلسفة تاريخ أصيلة، عندئذٍ يكون الايطالي جون بابتيستيا فيكو(*) أول فيلسوف حقيقي للتاريخ في العصر الحديث. يحدّد عمله الأساسي هدفه في البرهنة على أن العناية الإلهية تسود التاريخ البشري وأنها تحقق أهدافها من خلال أعمال البشر دون أن يعوا ذلك ودون أن يكون من الضروري وعيها. الحقيقة أنّ عظمة فيكو لاتكمن في هذه الصياغة نفسها بل في البحوث التجريبية التي قام بها لهذا الغرض.

(*) مؤرخ وفيلسوف ايطالي ولد في نابولي (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) يميّز مؤلفه «مبادىء فلسفة التاريخ» ثلاثة أطوار في تاريخ كلّ شعب: الطور الإلهي، الطور البطولي والطور الإنساني.

ولد فيكو في نابولي عام ١٦٦٨ ومات فيها عام ١٧٤٤. وهذا الرجل الذي ظلّ مجهولا تماماً في حياته والذي عمل مربياً في البداية ثم استاذاً بائسا للبلاغة في جامعة نابولي، وكان كاثوليكيا ورعاً وبرجوازياً صغيراً، هو فعلاًأحد أكبر فلاسفة التاريخ وعالم إجتماع وعالم نفس لامع أيضاً. ولقد ساهم فضلا عن ذلك في تجديد فقه اللغة وأسس فلسفة الفن؛ كان يملك مقدرة على تمييز الروابط الثقافية الكبرى وهي مقدرة لانجد لها مثيلاً سواء في عصره أو في القرون اللاحقة. إن مثال فيكو يوضح جيداً الخصب الشامل لعمل يتناول التاريخ فلا يقتصر على عرض ظواهر سطحية بل يهدف إلى البحث عن العلاقات والقوانين.

وهذا ما ذهب إليه فيكو نفسه في مناظرته ضد الفلسفة الديكارتية. مات ديكارت عام ١٦٥٠. وتفتح فلسفته من نواح عدّة أبواب المستقبل: وهي لاتجلي الساحة نظريا من أجل دراسة الطبيعة من دون أحكام مسبقة فحسب بل إنها تشكّل نقطة انطلاق للنزعات التقدمية في الفلسفة بتأسيسها لنظرية نقدية للمعرفة. إن سائر النشاطات الفكرية الخلاّقة التي نمت مع تكّون وتقدم العلوم الصحيحة، ترتبط بالمفكر الفرنسي، مؤسس الهندسة التحليلية أيضاً، وتستخدم منهجه ومصطلحاته. لكنها لاتفعل ذلك وحدها: لقد استولى المذهب الكاثوليكي الذي كان بصدد التجدّد، بدوره على وسائل المعرفة الديكارتية لتكييف الدين مع تقدم التطور الثقافي. كانت الديكارتية في عصر فيكو أكبر دُرجة (موضة) فلسفية، وكان يستحيل عدم مقارنة النفس بها.

لقد كرّس المجتمع الجديد نفسه على نطاق واسع لإقامة العلوم الصحيحة المؤسسة على الرياضيات، وتعتبر فلسفة ديكارت نتيجتها الفلسفية. فالحاجات التي يولّدها تطور العلاقات الاقتصادية (Verkehrswirtschoft) وضرورة السيطرة التقنية على الطبيعة اللاعضوية أدت إلى اعتبار الرياضيات هي الشكل الوحيد المؤكد من أجل المعرفة. إن الكوجيتو«Cogito ergo sum» (أنا أفكر اذن أنا موجود) الديكارتي والاعتبارات الدقيقة في «تأملات»ديكارت، لها في مجمل أعماله وظيفة تأسيس الرياضيات على أنها العلم الوحيد الثابت. عندما طرح «الكوجيتو»

حصل ديكارت على معياريْ التميز والوضوح؛ ولم يجدهما حاصلين بعد ذلك إلاّ في الرياضيات أساساً، لكنه على مايبدو كان قد استخرجهما من الرياضيات نفسها عندما وجدهما في «الكوجيتو». إن مجادلة ديكارت تعني تحليل ما إذا كانت الرياضيات هي المعرفة الحقيقية الوحيدة، ومن هناك ما إذا كان الفكر الرياضي هو التمظهر الحقيقي لماهية الانسان.

إن العمل الاساسي لفيكو، العلم الجديد، «مبادىء علم جديد مختص بالطبيعة المشتركة للأمم» الذي تعود طبعته الأولى إلى ١٧٢٥، يحمل في مواجهة العنوان رسما رمزياً. ومن بين ما يتضمنه الرسم كرة فوق مذبح؛ وتوجد هذه الكرة التي تقف عليها امرأة مجنحة الرأس، على حافة المذبح دون أن تكون مدعومة سوى من جانب واحد. معنى هذه الصورة هو أن الواقع لم يتم النظر اليه حتىّ الآن إلاّ من جانب واحد، «حسب النظام الطبيعي»[٦٧] لم يتأمل الفلاسفة بعد الواقع «من الجانب الذي هو مع ذلك متعلق بالبشر الذين تمتاز طبيعتهم بهذه الميزة الجوهرية التي هي اجتماعيتهم[٦٨]». لقد دافع ديكارت عن المعرفة الرياضية باعتبارها الوحيدة الأكيدة والوحيدة الحقيقية، متشبثاً بالحقيقة العامة: لانعرف جيدا سوى ماقمنا به نحن شخصياً بأنفسنا ـ وهو المبدأ الفلسفي المشترك في عصر كامل يبدأ من بيكون وهوبز وديكارت إلى كانط وفيخته، مروراً بلايبنتز. وتجدر الملاحظة بأن هذه الـ «نحن» تعني التفكير المجرد للفهم، مجمل الجهاز المفكِّر معزولاً، على غرار المنطق التقليدي. يعود فيكو إلى المبدأ القائل: لايمكن للمرء أن يعرف إلاّ ما خلقه هو بنفسه، ويجعل منه الخيط الرئيسي في فلسفته، غير أنه يُضفي عليه هيئة غريبة، إن ما خلقه الناس بأنفسهم، وما ينبغي أن يكون إذن موضوع المعرفة السامي، أي الخلق حيث يعبر جوهر الطبيعة البشرية، جوهر «الروح» عن نفسه أدق تعبير، ليس هو الانشاءات الوهمية التي للفهم الرياضي، بل هو الواقع التاريخي. ويعلن فيكو بصدد مشروعه الخاص: «هذا العلم يسلك إذن مثل الهندسة التي تخلق بنفسها عالم المقاييس وذلك بانشائه واعتباره وفقا لعناصرها الخاصة؛ لكنه من الواقعية بمقدار ماهي عليه القوانين المتعلقة بالقضايا البشرية من واقعية تفوق النقاط والخطوط والمساحات والاشكال[٦٩]»

لم يبحث مكيافلي في التاريخ إلا عن فن اتخاذ إجراءات سياسية

مباشرة، ولم يكف هوبز اثناء انشائه للعقد الاجتماعي، عن تأمل الاحداث الحقيقية؛ وكلاهما فهم العلوم التي في غاية الصحة (لا الرياضيات وعلوم الطبيعة فحسب، بل مذهب الانسان أيضاً) على انها منفصلة تماماً ومستقلة عن التاريخ. وإذا صرفنا النظر عن هيغل ومدرسته. نجد ان الفلسفة الحديثة تعتبر التاريخ وصفا لأحداث يمكن استخدامها لغرض عملي أو تثقيفي ما، غير أنها لاتعني شيئا بالنسبة للمعارف النظرية الحاسمة. ينبغي انتظار القرن التاسع عشر لرؤ ية آراء مناقضة تماما لهذه الميتافيزيقا التي تدعي إمكانية جعل العالم الواقعي سهل المنال وكذلك ماهية البشر، من دون اللجوء إلى أي نوع من الأبحاث التاريخية الأساسية. غير أن فيكو أقرّ ضد ديكارت الذي كان يكرهه، بأن التفكير المنطلق من الفرد ـ المعتبر مستقلاً ـ لايمكن أن يكون إلا محدوداً وسطحياً، ومغلوطاً بالضرورة قبل كلّ شيء. والمعرفة التي يمكن للناس أن يحصلوا عليها حول أنفسهم لا تتأسس إلاّ على تحليل للسيرورة التاريخية التي ينشط الناس داخلها، وليس على مجرد استبطان، كما اعتقدت ذلك المثالية الموضوعية في كل العصور. إن الاقتصاد والدولة والقانون والدين والعلوم والفنون ـ كلّ نتاجات البشر النوعية صارت في التاريخ، ولايمكن أن تُفهم إلاّ إذا أخذنا بالاعتبار لا الافراد المعزولين، بلا علاقاتهم، «ميزة اجتماعيتهم» حسب تعبير فيكو.

إذا كان فيكو يدعو العناية الالهية «ملكة الشؤون البشرية»[٧٠] وإذا كان يتوجّب على علمه، كما يقول بوضوح، «أن يكون برهنة على العناية كواقع تاريخي»[٧١] يبدو حينئذٍ بأن الدلالة الاساسية لفلسفته تتكون من الإيمان بمعنى إلهي ما وغاية مقدسة للتاريخ. غير أنه عندما يطبق مفهوم العناية تطبيقا محسوساً يتضح بأنه لايعني بذلك سوى الإلحاح أو القانون الذي يدفع الناس، رغم غرائزهم الفردانية والوحشية والأنانية، إلى تكوين مجتمع وثقافة. وما هو جوهري في التاريخي ليس الظواهر السطحية التي يصنّف فيكو ضمنها بواعث وأعمال الناس الفردانيين؛ إن ما يتحقق هو بالأحرى تعاقب لأشكال اجتماعية تجعل العمل التمديني للبشر ممكناً. ويحدث ذلك من دون علم الافراد وخلف ظهورهم تقريباً.

وهكذا يغدو البحث عن تلك القوانين الخفية هو المبحث الحقيقي

للعلم الجديد Scienza Nuova. ويلاحظ فيكو(٧٢) بأن المعنى الحقيقي لكلمة «العناية» هو ذاك الذي جعلها تلحق بصفة divinitas (الالهية) من الفعل divinari* الذي يعني «فهم ما هو مخفي». ويحدد مهمّة كتابه الأساسي(٧٣) بأن «يكون تاريخ القوانين التي وهبتها العناية لهذه الامة العظيمة التي هي الجنس البشري، دون موافقة الناس أو استشارتهم، وكثيراً ما كان ذلك ضد خطط هؤلاء». إن ما دعاه هيغل فيما بعد «مكر العقل»، ينسبه فيكو إلى الـ divinitas: إنها هي التي تحقق مؤسسات جديدة بالانسان وتؤدي إلى حياة اجتماعية محددة عقلانياً وذلك من خلال العمل المشوش للبشر، وفي الصراع العنيف للأفراد والطبقات والشعوب، وما بين كلّ آلام وبؤس المصائر الفردية، رغم عيشة الكفاف والتعلق بالمال والقسوة والتعصب بل إنها تحقق ما تحققه بواسطة هذه العناصر.

لاشك أن مجرّد الاحالة على النوايا الحسنة للعناية الالهية لاتكفي لحلّ مشكلة العدالة بين الناس اذا ما أخذوا فردياً، كما طُرحت في اليوطوبيا، عندما يُسحق هؤلاء الافراد على طريق التاريخ المؤدي إلى النّور. غير أن فيكو يجد ضمانة في كاثوليكيته: سواء عاش المرء في عصر مظلم أو منير، فإن الله يحاكمه بعد موته محاكمة عادلة. هكذا يبقى الحكم على الفرد متعاليا عن التاريخ في نظر فيكو. في حين أن دين هيغل على العكس، يتكون أساساً من الايمان بلاهوت ملازم ـ أي بإنجاز للعدالة المطلقة في المجتمع ـ وتتطابق عنده محاسبة العالم (Weltgericht) مباشرة بتاريخ العالم (Weltgeschihte) وتغدو مسألة الألم الفردي بلا معنى، ذلك ان مثاليته تنكر على الفردانية أية حقيقة جوهرية. يُبين مَثَلا فيكو وهيغل بأن الايمان الصادق بدين متعالٍ ومنزّل يسمح، على الأقل، في العصر الحديث، باستكشاف للدنيا يكون أكثر موضوعية من الخلط الحلولي بين الله والعالم، وبين العقل-والواقع. يتمكن فيكو من سبر مجرى التاريخ بطريقة موضوعية نسبياً، وينزع إلى استنتاج قوانين داخلية للحركة التاريخية ونزعاتها الخفية والغامضة، وذلك لأنه لايكف عن الاعتقاد بأن أعمال الأفراد تنجم عن حكم متعالٍ. إن أعماله هي بالتأكيد أقل عظمة وشمولية بكثير من أعمال

(*) تنبّأ، كشف (الغيب)، حزر، سبر...

هيغل التي تشبهها في جوانب عدّة، غير أنها أكثر تجريبية، وانه لأمر ذو دلالة كونها ترجع إلى التأويلات القسرية أقل بكثير من تأملات المثالي الكبير المهتم قبل كل شي بتسليط الضوء على الإلهي في الحياة الدنيا.

يقدم عرض بعض تعاليم فيكو فكرة عن المعارف الخصبة التي أتى بها ويبين بأنها في معظمها لم تُستنفد بعد من قبل العلم حتىّ اليوم. يرفض فيكوالرأي القائل بأن مفكري العصور القديمة الكلاسيكية، أو غيرهم من فلاسفة الماضي، قد بلغوا المعرفة السامية للأشياء الخالدة وأنّ الجنس البشري لم يحقق منذ ذلك الحين أي تقدم بل إنه انحط وعرف افتقاراً أكبر، ويتبنّى فيكو فكرة كان قد عبّر عنها بيكون (الذي كان فيكو يكن له احتراماً عميقاً). كان فيكو الكاثوليكي مضطرّاً، من أجل احتراف العقيدة، إلى إعطاء المكانة الاولى في التاريخ للجنّة وللخلق الالهي. غير أن رواية التوراة لحادثة الطوفان مكّنته من عزل ذلك العصر الذهبي خارج حدود العلم و ــ طبقا للحقيقة ــ يجعل التاريخ الحقيقي يبدأ من عصور الظلام والبربرية، «إلى غرور الأمم ــ (الذي يتمثل في أن «كلّ أمة، سواء أكانت اغريقية أم بربرية، زعمت بأنها أول من وجد متطلبات الوجود وحافظ منذ بداية الكون على إرثه التاريخي[٧٤].»)، «ينبغي إضافة غرور الباحثين المنقّبين الذين يذهبون إلى أن كلّ ما يشكل علمهم هو قديم قدم العالم نفسه[٧٥]». ويفتخر فيكو بـ«اجتثاث الايمان بحكمة الأقدمين التي لا تُضاهى[٧٦]». «هكذا هو النظام الذي تبعته الأمور البشرية: في البدء كانت الغابات ثم الأكواخ فالقرى فالمدن وأخيراً الأكاديميات[٧٧].» لقد بدأ الجنس البشري دربه في ظلمة ورعب ما قبل التاريخ.

ما ينبغي اكتشافه إذن انما هو القوانين التي تحدد مسيرة الانسانية نحو الحضارة. ويفسر فيكو طريقته كما يلي: «لمعرفة طبيعة الامور الانسانيـــة، يسلك العلم الجديد حسب تحليل صارم للتفكير الانساني المتعلق بما هو ضروري أو نافع للحياة الاجتماعية[٧٨].» ينطلق فيكو مثل مكيافلي، ولكن بطريقة أكثر وعيا ومنطقية، من فكرة أن النتاجات البشرية ينبغي أن تُفسّر من خلال الضرورة وبتحديد أكثر: من خلال ردود الفعل على الضرورة المادية. إن شروط الحياة الخارجية والبنية النفسية البدائية للبشر الأوائل هما

العنصران اللّذان يسمحان بتقديم تفسيرٍ للتاريخ البشري. ويمكن لتلك الظروف الفعلية في الأزمنة البدائية ان تستنتج من المواد التي تزودنا بها شهادات التقليد المتوارث وخصوصاً الأسطورة.

يقدم فيكو عرضاً مستفيضاً جدّاً عن بدايات الحضارة. أدّى الخوف من العناصر ــ المؤنسنة إذ أن البدائيين كانوا يسقطون طبيعتهم الخاصة على الكون ــ إلى نشأة المؤسسات الأولى والقواعد الأولى. لقد أجبر البرق والرعد، وسائر أشكال تقلبات الجو، الناس على إيجاد أماكن آمنة وأوحت لهم أيضا بالخوف من العمالقة المتحلين بقوة خارقة، وبدأ البدائيون يفسرون الظواهر الطبيعية بإسقاط ماهيتهم الخاصة على الطبيعة، أي بإحياء القوى الطبيعية: هذا التفسير يوجد في أصل الشعر المتزامن مع بدايات الحضارة. أما الدُّفعة الأولى نحو تطور الثقافة اللاحق فقد حدثت عندما دفعت الضرورة المادية الرجال الأول، «العمالقة» بلغة فيكو، إلى الحصول على مخابىء. وهكذا تخلّوا عن «عادتهم الحيوانية في التشرد في غابة الأرض الكبيرة واعتادوا بالعكس على العيش مختبئين ومقيمين في كهوفهم لمراحل طويلة[٧٩]». وبعد أن تقوّت سيطرة الإرادة على حركات الجسم تدريجيّاً «أعقبت تلك السلطة على الطبيعة البشرية سلطة الحق الطبيعي؛ إذ أن الناس لطول ماتمسكوا بتلك الاماكن وسكنوها بعد ان وُجدوا فيها صدفة ابان البرق الأول، صاروا أصحابها بالاحتلال؛ إن الاحتلال هو حيازة ممدّدة وهو الأصل الرئيسي للملكية في العالم بأسره. هؤلاء العمالقة إذن هم الـ pauci aequus amavit jupiter، والمعنى التاريخي لهذه العبارة هو أن الناس المختبئين في القيعان والكهوف أصبحوا أمراء «الأقوام العظام gentes majores» الذين يُعدّ جوبيتر إلهم الأول. وهؤلاء الناس أنفسهم شكلوا البيوتات النبيلة القديمة التي (...) كوّنت الممالك والمدن[٨٠]». إذ بعد أن أجبرت الطبيعة العمالقة على أن يصيروا حضراً، غادروا كهوفهم. وتعلموا بناء الأكواخ ثم بدأوا يعملون في الزراعة واستقروا نهائياً في أخصب المناطق وأكثرها مناعة.

من المهم الاشارة بالخصوص إلى أن فيكو يستنتج شروط الحضارة من تفاعل الظروف المادية الخارجية والاستجابات الغرائزية لدى الناس.

وفي كلّ مرة تظهر فيها هذه الشروط في إستقلال تام عن إرادة البشر الواعية، يقدم فيكو، رغم لجوئه إلى العناية الالهية، تفسيرات خالية من كلّ تحيز وغالباً ما تتطابق في مبدئها مع أكثر المفاهيم حداثة.

تعود شروط الحضارة جوهرياً إلى أربعة عناصر ناتجة عن التفاعل الذي أشرنا إليه. ويدعوها فيكو «الاسباب الاربعة، أو بالأحرى العناصر الأربعة الاساسية للعالَم الاجتماعي (...): الأديان، الزواج، الملاجىء السكنية وأول قانون زراعي[٨١]».

نكتفي هنا على سبيل المثال بدراسة نظرية الميثولوجيا عند فيكو. يعود منشأ الاسطورة عند فيكو إلى رد فعل خوف أمام قوى الطبيعة السامية، يسقط الناس جوهر ماهيتهم على الطبيعة، وبتعبير آخر، إنهم يعتبرون قبليّاً أن القوى الطبيعيّة التي تواجههم هي ماهيات حيّة على شاكلتهم؛ والفرق الوحيد هو كونها تحديداً أقوى، أكثر نفوذاً وأشد هولاً. وهذا التصور الجلّي والمعدّ إلى أبعد حدّ، يجعل من فيكو مبشراً بالتأويل الانثروبولوجي للدين عند لودفيغ فيورباخ. بعد فحصه لمواصفات الانسان البدائي، كتب: «هكذا إذن كان ينبغي أن تكون طبيعة المؤسسين الأول للحضارة الوثنية، عندما انفجرت الصاعقة لأول مرة بعد الطوفان بفرقعة مرعبة كما من شأن ذلك أن يحدث بعد تلك الرجّة الأولى العنيفة في الهواء؛ (...) أصيب أولئك العمالقة الأشداء بالهلع وانتشروا في الغابات وعلى الجبال، هناك حيث للحيوانات الشرسة كهوفها أيضاً، ودهشوا من ذلك الفعل الذي يجهلون سببه، ثم رفعوا أعينهم وشاهدوا السماء. لقد رأينا بأنه من طبيعة العقل أن يفسر نتائج مجهولة بأسباب مستقاة من طبيعته الخاصة، والحال إنه كان من طبيعة أولئك الرجال الأقوياء التعبير عن انفعالاتهم العنيفة بالصراخ والزمجرة. فتصوروا السماء وكأنها جسم كبير حي سموه جوبيتير وهو الذي صار أول إله للناس الأقوياء gentesmajores، وافترضوا بأن ذلك الجسم الحي كان يريد أن يقول لهم شيئاً ما بوساطة صفير البروق وهدير الرعد[٨٢].»

ويوضح فيكو بأن «العناية الإلهية في مرحلة ما قبل القوانين دفعت الناس المتوحشين والعنيفين نحو الإنسانية وكونت الأمم بتحريك فكرة

غامضة عند الناس فنسبوها بسبب جهلهم، إلى مخلوقات لم تكن لتمتلكها، ولخوفهم من ذلك الإله الخيالي، بدأوا بالتلاؤم مع نظام ما[٨٣]».

في موضع آخر يعبّر فيكو عن الفكرة نفسها كالتالي: «كلّ ما قلناه يتطابق مع كلمة لاكتانس(*) Lactance الشهيرة؛ الذي بعد ان تمعّن في بدايات الوثنية، قال إن البشر الأوائل الذين كانوا بسطاء وأجلافاً خلقوا الآلهة ob terrorem Praesentis potentiae. وهكذا فإن الخوف وحده هو الذي صنع الآلهة الأولى؛ ... وليس خوف الناس من بعضهم البعض بل خوفهم من أنفسهم بالذات[٨٤].» لقد شرع الناس «في الإستسلام لحبّ الاطلاع الطبيعي الذي يُعدّ ابناً للجهل وأباً للعلم الذي أنتجه عندما فتّقت الدهشة ذهن الانسان[٨٥]».

إن العمل الذي قام به فيكو لايمكن أن يتضح إلا بمقارنة مذهبه المتعلق بالأصل التاريخي للميثولوجيا مع الموقف العقلاني الذي ظنّ، في العصر نفسه أو بعد بضع عشرات من السنين، بأنه سوف يتخلّص من الدين بالرجوع إلى الاطروحة الساذجة القائلة باحتيال الكهنة. لقد فحص فيكو أهمية الدين ودوره التمديني بالتفاصيل، مؤكداً مثلا أن من وظائف الاديان تعويض التخلي عن الغرائز المطلوب من الجماهير في الحياة الاجتماعية. والميثولوجيا عند فيكو هي فضلا عن ذلك الشكل البدائي الأولي والضروري للمعرفة ومنه نشأ علمنا، وهي أيضاً مرتبطة بدرجة تطور معينة للمجتمع مثل ارتباط شكل قيمنا الروحية بالحضارة الحديثة. «وعندما دفعت الحروب الأمم الى الضراوة التي انتفى معها احترام القوانين البشرية، كانت الوسيلة الوحيدة القوية لإخضاعهم هي الدين[٨٦].» وعلى عكس العقلانية يرى فيكو بأن الأديان الزائفة ليست نتاج الخداع الفردي ولكنها نتيجة تطور ضروري.

لاشك أن فيكو كان أول من أقّر، بوعي ووضوح، التماثل الموجود بين الشعوب الأولى في التاريخ والبدائيين والتطابق بين عقلية البدائيين

(*) مدافع عن العقيدة المسيحية. ولد قرب «سيرتا» قسنطينة حاليا (٢٦٠ - ٣٢٥). كرّس أعماله لإفحام مضطهدي المسيحيين.

وعقليّة الأطفال. وهكذا فهو أول من أدرك التوافق بين تطور الكائن الفرد ontogenèse وتطور نَسْلِهِ phylogenèse، وعلى ضوء هذه الصلة توصّل إلى اكتشافات هامة ومن بينها كون الأطفال والبدائيين ليست لهم ملكة «تكوين مقولات منطقية» ويملكون بدلاً منها ــ حسب تعبيره ــ «أنواعاً أو كليات خيالية، قدوات أو نماذج مثالية يُرجعون إليها كلّ شي[٨٧]». إن هذا المذهب القائل بأن درجات العقلانية الأولى لاتعرف نمط السلوك المقولاتي إذا صح التعبير وتتصف بتفكير ما قبل-منطقي، يتطابق كليّاً مع نتائج البحوث المعاصرة وخصوصاً مع بحوث ليفي بروهل(*).

إسهام آخر من فيكو في مجال الدين الميثولوجي: إنها النظرية التي يعبّر عن مبدئها في هذه الجملة «كان على الأساطير الأولى أن تتضمن حقائق سياسية وهي بذلك تشكل صورة لتاريخ الشعوب الأولى[٨٨].» وهذا تعبير عن الاقتناع بأن التصورات الميثولوجية ليست عمليات اختلاق حرّة قام بها العقل بل هي انعكاس، مع تحوير، للواقع الاجتماعي. لو طُبقتْ هذه الفكرة ــ فضلاً عن تطبيقها على الميتافيزياء والفن وهو ما فعله فيكوــ على سائر أشكال الوعي الايديولوجية، لتمّ التوصل إلى صياغة مذهب تاريخي فلسفي ذي قيمة فائقة. تجد التمثلات الفكرية المميزة لمرحلة ما، أصلها في سيرورة الحياة الاجتماعية وفي الحالة المناسبة لعلاقات التفاعل، المشتركة بين البشر والطبيعة. أما محتواها ــ سواء كان فكرة غامضة أو معرفة جلية ــ فهو الواقع الفعلي، الوجود؛ وأهم شيء هو الحصول في كل مرحلة، على معرفة للواقع الذي يضمها، ذلك أنها سوف، تنعكس حتىّ في أشد العبادات غموضاً.

يقدم تأويل أسطْورة قدموس(**) مثالاً على منهج فيكو. ينحدر سادة المدن الأولى من سلالة العمالقة الذين أقاموا في أفضل المناطق وأخصبها. ولقد كوّنوا عائلات وفتحوا «ملاجىء» كان الأقل حظّاً يجُبرون على

(*) Lucien Lévy—Bruhl: فيلسوف فرنسي ولد في باريس (١٨٥٧ــ١٩٣٩) اعتنى بدراسة الاخلاق السوسيولوجيّة. له كتاب «العقلية البدائية» (١٩٢٢)

(**) فينيقي تنسب إليه الاسطورة تأسيس طيبه

استخدامها لأسباب مادية.

ثم رسّخ أول قانون زراعي علاقات الملكية بتوطيد سلطة الأسياد. وهكذا ـ بتعابير فيكو ـ «وُلدت المدن متكوّنة من مجموعتين من الناس: النبلاء الذين يأمرون والعامة الذين يطيعون، من هنا تأتي مادة العلم السياسي الذي ليس سوى علم القيادة والطاعة في المدينة[٨٩]». والعمالقة باعتبارهم أسياداً ـ المقصود بهم ضمنا الاغريق والرومان في العصور القديمة والذين اتخذوا لأنفسهم فيما بعد مرتبة آلهة ـ يدعوهم فيكو الأبطال.

قام قدموس بـ «قتل الثعبان الأكبر (الأمر الذي يعني أنه قضى على غابة الارض الكبرى)، وزرع أسنانه (أي أنه حرث أثلاماً في الأرض بوساطة قُطَع خشبية صلبة ومحنيّة)، ثم قذف حجراً كبيراً (يمثّل الأرض المتيبّسة التي لم يعد الأتباع أو الموالي يريدون فلاحتها لصالح أسيادهم) فخرج رجال مدججون بالسلاح من ثلوم الأرض (أي أن الأبطال خرجوا مسلحين من أراضيهم للحيلولة دون إقامة أول قانون زراعي؛ فلم يتقاتلوا فيما بينهم بل قاتلوا الموالي المتمردين. والثلوم تمثل النُظم التي تآلف ضمنها النبلاء لبناء المدن)؛ ثم إن قدموس تحول ثعبانا: تنينا dracon*، ومنه جاءت سلطة مجالس الشيوخ الارستقراطية (...) ذلك أن دراكون، حسب الاغريق، هو الذي كتب القوانين بالدم. كل ذلك يدعم ما سبق وقلناه: تتضمّن اسطورة قدموس قروناً عدة من التاريخ الشعري، وهي مثال هام عن الرعونة أو عدم المهارة التي كانت طفولة العالم تجبر بها نفسها من أجل التعبير؛ إنها أحد أهم المصادر لتبيان صعوبة تفسير الأساطير[٩٠]».

يجد فيكو دائما في الأساطير تلك التبعية التي بموجبها يخضع العامة plébéiens للأشراف patriciens، والموالي أو الاتباع (famuli) للأسياد؛ ويقارنها بعلاقات المُقطعية vassalité والقنانة في القرون الوسطى. إن الأبناء، حالما يتحررون من التبعية العائلية، أي من سلطة الأب الملكية، يمكنهم أن يصبحوا آباء بدورهم. لكنّ التّابع يعيش ضمن التبعية من دون

(*) draco باللاتينية و dragon بالفرنسية: كائن اسطوري مجنّح له ذنب ثعبان (التنّين) أما dracon فهو مشرع اغريقي. (م)

أمل ممكن. إن الضغط الذي يُمارس على المستعبَدين يولّد الاستياء ومن ثمة يولّد الثورات. وهكذا فإن تناقض الطبقات، عند فيكو، هو الواقعة التاريخية الأساسية ومفتاح الميثولوجيا الاغريقية، إن بؤس العبد، بأشكاله المختلفة، مرموز إليه بالآلام الشخصية لكلّ من تنتال(*) واكسيون(**) وسيزيف(***) (٩١) ـ وهي أساطير تتعلق بمواضيع عن التمرّد.

وليست الاسطورة هي شكل الوعي الوحيد الذي حلّله فيكو على انه انعكاس للعلاقات الاجتماعية؛ إنه يضع الميتافيزياء أيضاً ضمن علاقتها بالواقع التاريخي. لقد تصور سقرط «المُثُل المعقولة(****)» «Genres Intelligibles» وتصور افلاطون الافكار أو المُثُل «لدى ملاحظة ان مواطني أثينا عندما يسنون القوانين كانوا يميلون إلى الاجماع على فكرة مطابقة وذات فائدة متساوية ومشتركة بين الجميع(٩٢)»، وعندما يناقش مفهوم المساواة الجديد عند أرسطو، يعلن فيكو بصراحة «إنّ مبادىء الميتافيزياء والمنطق والأخلاق تلك، ولدت في ساحة أثينا(٩٣)».

هذا التصور للميثولوجيا والميتافيزياء ـ والذي يعتبر البحث عن الروابط وعن «المخفي» شرطاً أساسيا ـ يمثل خطوة واسعة إلى الأمام بالنسبة لموقف هوبز الذي اقتصر على اعتبار المذاهب الزائفة إنّما اختُلقت بحرية بقصد خداع الناس. أما بالنسبة لفيكو فإن تلك المذاهب هي أساساً تعبير مشوه عن الواقع، وقاعدته هي درجة تطور أدنى. إن أصل اللغات والفن والدين والميتافيزياء ليس أكثر عقلانية من أصل الدولة الذي ليست له أدنى علاقة بنتاج العقل البشري الإرادي والواعي، كما كان يعتقد منظّرو الحقّ الطبيعي. تتمثل مهمّة العلم بالأحرى في إدراك نتاجات

(*) Tantale: ملك ليديا. عندما زارته الآلهة أطعمها أطراف وأعضاء ابنه بيلوبس. ألقى به زيوس الى قاع الجحيم وحكم عليه بان يظل فريسة جوع وعطش دائمين.

(**) Ixion ملك اللابيتس (وهم ـ حسب الاسطورة الاغريقية ـ شعب عاش في تيساليا وعرف بمعاركه ضد القنطورس أو السنتور الخرافي. وأباده هركليس ابن زيوس) قدم له زيوس ملجأ في الأولمب. لكنه أهان هيرا زوجة زيوس، فعلقه هذا الأخير على دولاب مشتعل يدور أبدياً.

(***) Sisyphe: ملك كورنثيا، عرف باللصوصية وقطع الطرق وقد حُكم عليه بعد موته أن يدفع صخرة ضخمة على منحدر جبل نحو قمته باستمرار وكانت تسقط قبل بلوغ القمة.

(****) أو «المقولات» كما نقلها عنه حنين بن اسحق (المترجم)

الثقافة تلك، باعتبارها تمظهر البنية الفوقية للتاريخ (oberflachenerscheinung) وفي فهم العلاقات الطبيعية والفطرية والاجتماعية التي تنجم عنها وتعكسها.

تُعتبر تأويلات فيكو للميثولوجيا قدوة لكلّ محاولة تتوخّى فهم المضامين «الروحية» انطلاقا من العلاقات الاجتماعية التي تحددها. لايمكن لعملية الخلق الفني والديني، حسب فيكو، أن تُؤَوَّل في أي حال من الأحوال على أنها نقلٌ واعٍ، بل قصدي لواقع معطى، أو حتىّ من دون أثر للايديولوجيا. إنّ الاعمالَ الفنية التي يرى فيها العالم السوسيولوجي، بعد فوات الأوان، انعكاساً لمجتمع العصر المعني تبدو ـ من وجهة نظر مؤلفها ـ رؤيا أصيلة، و«طبيعية» تماماً. لايوجد أي تناغم مسبق بين قيمة التعبير الاجتماعي للأعمال الابداعية والنوايا الشخصية التي انتجتها. ولاتحصل الأعمال على شفافية إلا عبر التاريخ.

«إن الروح البشرية ميالة بطبعها إلى العثور على المتعة في ما هو موحَّد[٩٤].» لاشك أن فيكو ومحاولته تفسير التاريخ تفسيرا موحِّدا لايزال بعيداً عن تلك الانشاءات التركيبية التي لاتظن أنها تمتلك مبدأ فهم الماضي فحسب، بل وكذلك مبدأ تحديد المستقبل. وتعتبر تلك المنظومات التاريخية الفلسفية التاريخ، بشكل من الاشكال، وكأنه جسمٌ لمعنى موحَّد، في متناول منطق متواطىء أو مشارك(*) Univoque وقابل لأن يُستعاد بناؤه في أدق التفاصيل. هذه البنية تناسب سواء منظومة هيغل الفخمة أو الترسيمه البسيطة لدى شبنجلر: يتعلق الأمر عندهما دائما بحضارة سائدة، تمر بمراحل الشباب فالأوج فالشيخوخة لتعقبها فيما بعد الحضارة اللاحقة. ويرضينا فيكو أيضاً برؤية شاملة للتاريخ، ويمكننا أن نتمتع عنده أيضاً بالـ«الموحّد unitaire». وأكثر من ذلك، ان كلّ ما لا يمكن اعتباره مجرّد هواجس تاريخية فلسفية في ترسيمة شبنجلر، يشبه ما سبق وأن وجدناه عند فيكو. إن فيكو طبعاً يفكر ـ وهذا يقين فلسفي يجعله متعارضاً جذريّاً مع

(*) أي الذي يحافظ على المعنى نفسه ضمن استعمالات مختلفة عكس Equivoque أي المُلتَبِس أو الذي يحتمل أكثر من معنى.

شبنجلر ـ بأنّ المهمّة الأبدية هي التي تظل لها الغلبة النهائية ضمن نظام صحيح للأشياء، رغم عودة بعض الاشكال القديمة وسقوط البشرية من جديد في البربرية لدى نهاية كلّ دورة. وهذه الفكرة نجدها مستندة أيضاً، بطريقة متميزة، إلى فكرةِ تماثلِ المنطق التاريخي والعناية الالهية.

يمكننا أن نقرأ في مقدمة **إنحطاط الغرب** «لِنَرَ في كلمات شباب، ارتقاء، أوج، إنحطاط (...) تسميات موضوعية لحالات عضوية، ولنبحثْ عما هو نموذجي في المصائر المتغيرة لهؤلاء الاشخاص العظام (المقصود بذلك الحضارات م. هـ.)، عن الضروري ضمن سيل العرضي العارم، وسوف نرى أخيراً صورة التاريخ الكوني تنجلي كما اعتدنا عليها نحن الغربيين، ونحن فقط[٩٥]». لقد استخدم فيكو ـ متعلقا على ما يبدو بمكيافلي ـ هذه الصورة التي بمقتضاها يتوجب علينا «أخيراً» نحن المعاصرين أن نرى التاريخ الكوني ينجلي، وهو يوردها حسب الإستخدام الذي يخطر له طبعاً وهو استخدام، في كلّ الأحوال، خالٍ من الميتافيزياء. يوضح قائلاً: إن علمنا يؤدي «إلى رسم الدائرة الأبدية لتاريخ مثالي تدور حوله، في الزمان، تواريخ كلّ الأمم من ولادتها إلى تقدّمها، إلى انحطاطها، إلى زوالها[٩٦]». ويعتبر فيكو أن الحضارة لم ينشئها من الخارج روح حرّ، بل إن أصولها وتطورها هي بالضرورة مشروطة بالظروف المادية وعلاقات التفاعل بين تلك الظروف والبشر البدائيين، لذلك فهو مقتنع بأن على أيّ مجتمع ينشأ في أي مكان أن يتبع بالضرورة، في كلّ آن ومكان، مساراً متماثلاً؛ بحيث يغدو بالإمكان فعلا رسم الخطوط الأساسية لـ«تاريخ مثالي» يتوجب على سائر الحضارات ان تتبعه في إنجاز مصيرها. «أينما شاهدنا البشر يخرجون من عصور وحشية، حيوانية وشرسة من أجل التحضّر تحت تأثير الأديان، تبدأ المجتمعات، تتقدم وتزول متّبعة الدرجات المتناولة في هذا الكتاب[٩٧]».

تتكون المرحلة الأولى، إذن، من حكم العمالقة؛ وشكل المعرفة هو الخيال، ومجال تعبيره هو الشعر الخيالي أو الخارق fantastique. وفي المرحلة الثانية ـ التي يدعوها فيكو المرحلة البطولية ـ تظهر الطبقات ومن ثمة الدول. ينتظم الأبطال، أي الاشراف، في نظم عسكرية ضد العامة

«الأتباع» لحماية بنية الملكية والدفاع عن أنفسهم ضدّ أولئك الذين لا يملكون شيئاً. ومن صلب الأشراف، الذين يتولون القيادة في تلك الصراعات الاجتماعية، ينبثق الملوك. إنهم إذن أولئك الذين «يكونون في مقدمة المعركة ضد الاتباع المتمردين(٩٨)»؛ و«الدول الأولى أقيمت حصراً لغرض المحافظة على سلطة الأشراف(٩٩)». لقد تناول فيكو مراحل تاريخه الـ«مثالي» اللاحقة: «عصر البشر» بعمق أقل. إن الجزء الاكبر من «العلم الجديد» laScienzaNuova يتكوّن من تحاليل العصر الشعري والعصر البطولي. وبعد الملكية البدائية تأتي الجمهورية أرستقراطية أولا ثم ديمقراطية، وتليها الامبراطورية وأخيراً الانحطاط. «تكون طباع الشعوب في البداية فظّة، ثم قاسية، ثم وديعة ثم لطيفة ودقيقة، وأخيرا تكون منحلّة(١٠٠). »

وهكذا فإن فيكو مقتنع بدوره، مثل مكيافلي، بأن كل دورة يعقبها بالضرورة سقوط جديد في البربرية وبداية لدورة جديدة. ويوجد الأساس المباشر لهذه الفكرة المتعلقة بمعاودة السقوط، عند فيكو، في واقع القرون الوسطى. كانت القرون الوسطى عصرا جديدا للأبطال، بربرية ثانية. لعل أغنى الفصول في «العلم الجديد» هي تلك التي يقارن فيها فيكو العصور الوسطى بظلامها ووحشيتها وضيقها، مع العصور القديمة التي تقدم لنا الميثولوجيا شهادة عنها. ولايتردد هذا الكاثوليكي في اعتبار لقب «جلالة الملك المقدس» وواقع كون الأمراء في القرون الوسطى كانوا يستلمون رتباً كهنوتية، تكراراً للتأليه الذاتي لأبطال الميثولوجيا الاغريقية، وهو تكرار يرتكز على عودة علاقات اجتماعية متشابهة. ويقدم فيكو نماذج سوسيولوجيا مقارنة تتجاوز كثيراً، كل ما انتجه القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر في هذا المجال (باستثناء فولتير). ثمة وجه آخر متميز في منهج فيكو: إنه لا يطبق ترسيمة تاريخه المثالي بطريقة نظرية، حسب معنى معطى قبليّاً، جاعلاً منه نوعاً من القدر المفروض فرضاً، بل على العكس، ترتكز تحليلاته دائما على معطيات تجريبية: وهكذا يفسّر العودة إلى البربرية والهمجية بالغزوات الكبرى. وأنّ أعادت أحداث من هذا النموذج، البشرية إلى أصولها ـ سواء أكانت ظواهر طبيعية، أم غزوات أقوام همجية، أم تمزقاً فوضويّاً وتلقائياً لأمم متحضرة ـ فإنه يتوجب

عندئذٍ على التحليل السابق بكامله أن ينطلق من الصفر، كما يتوجب عليه أن يتم بالطريقة نفسها، بمقتضى القوانين الاجتماعية التي يعتقد فيكو أنّه برهن عليها في العلم الجديد. ويعلن بصدد علمه: «لقد توجّب ويتوجّب وسوف يتوجّب على شؤون الأمم ان تتبع المسار الذي عرضه هذا العلم، حتىّ وإن وُلدت عوالم لا متناهية أبديّاً؛ وهو بالتأكيد خطأ[١٠١].»

ليس مذهب التكرار عند فيكو سوى مجرد اعتقاد في عودة الأمور الانسانية. غير أنه لايمكننا تصديقه إلاّ في كون احتمال العودة إلى الهمجية ليس مستبعداً كليّا. إن معاودة السقوط هذه، يمكن ان تتحدّد بكوارث خارجيّة، بل وبأسباب متعلّقة بالبشر أنفسهم أيضاً، لاشك أن الغزوات الكبرى هي من أحداث الماضي، لكن تحت السطح المخاتل للحاضر، وداخل الدول المتحضرة، تختفي توترات بإمكانها إحداث صدمات عنيفة تؤدي إلى عودة الهمجية. إن القدر لايهيمن على الاحداث البشرية إلاّ إذا كان المجتمع عاجزاً عن إدارة شؤونه بوعي، ولمصلحته الخاصة. عندما تظلّ فلسفة التاريخ متضمنة فكرة عن معنى للتاريخ، غامض ولكنه يعمل بطريقة مستقلة ومطلقة (وهو معنى تتم محاولة تصويره بترسيمات وانشاءات منطقية ومنظومات)، عندئذ تجدر معارضتها بالقول إن لا وجود لمعنى أو عقل في العالم إلاّ في نطاق كون البشر هم الذين يحققونه فيه حصراً. ولكن عندما يتعلق الأمر باكتشاف قوانين في التاريخ، يمكن أن تستخدم معرفتها كوسيلة لتحقيق ذلك المعنى وذلك العقل الانساني، عندئذ يكون فيكو، فيلسوف التاريخ الذي فسّر معناه مبكّراً، عقلاً رائداً.

هيغل ومشكلة الميتافيزيقا

١٩٣٢

«كلّ ما هو عقلاني هو واقعي؛ وكلّ ما هو واقعي هو عقلاني.» هذه الجملة الشهيرة في مقدمة فلسفة الحق تشير إلى مظهرين مختلفين في الفكر الهيغلي. يشرح القسم الأول بأن مطلقاً، موجوداً في الفكرة بشكل ماهوي، أو مجرّد «مفهوم، مبدأ للعقل وللقلب» (الأنسيكلوبيديا، الفقرة ٤٨٢) لايختلف في شي عن أي وهم. إن فكرة كون فلسفة التاريخ بدورها عليها «فقط أن تفهم ماهو موجود وماكان موجوداً، وأن تبقي بالأَوْلى على صحتها بمقدار تشبثها بما هو معطى[1]»، هذه الفكرة تجعل هيغل يبدو من سلالة «فلاسفة» القرن الثامن عشر الذين من المعتاد معارضته بهم جذرياً.

لكن مذهبه، حتىّ مع رفضه القاطع للرؤية التي تبتعد عمّا هو موجود على وجه الأرض، يظلّ مذهباً ميتافيزيقياً. فهو لا يسلك درب العلمنة العقلانية رغم تجاوزه للتعارضات التقليدية بين الدنيا والآخرة، التناهي واللاتناهي، الـ civitasterrena (المدينة الأرضية) والـ civitas coelestis (المدينة السماوية) بين العالم المعقول mundus intelligibilis والعالم المحسوس mundus sensibilis، بين التاريخ المقدّس والتاريخ الدنيوي. إن المعرفة الأكيدة لاينبغي ــ مثل «النور الطبيعي» عند دالامبرــ أن تقتصر على معرفة الظواهر النفسانية والفيزيقية؛ ذلك أنها لا تستمدّ أساسها وهدفها من نشاط البشر الذين ينتجون وجودهم: بل على المعرفة أن تغرف من ذاتها معنى الحياة ومبرّرها. أمّا الشطر الثاني من الجملة فإنه يصوغ بطريقة كلاسيكية الحكم الذي يسلّم به الفكر الخالص

بمسار العالم؛ فإذا كان الواقع كلّه عقلانياً، فإن ذلك يعني أنه على مايرام. عندما يسجن هيغل الوحي في حدود الواقع الحسي فإنه بذلك يوسّع في مجاله، وعندما يجعل الإلهي دنيوياً فإنه يؤلّه العالم في آن. إن الواقع موسوم بأنه «اسم مفخّم nom emphatiqus»(٢).

ولكن كيف يمكن اعتماد هذا التحويل الميتافيزيقي دون مناقضة الشطر الأول من الجملة؟ كيف يمكن للفكر الخالص تأسيس معرفة ليس بامكان أيّة تجربة أن تقدمها، إذا كانت الفكرة، حسب اعتقاد هيغل، لايمكن أن تكون حقيقية إلّا بمقدار مثولها وحضورها في الموضوعية؟ إن الإجابة تنجم من مفهوم المعرفة المطلقة كما تكوّنت في الفلسفة المثالية الألمانية. يؤخذ هذا المفهوم بالمعنى الذي تبدو فيه أطروحة هوية الذات والموضوع وكأنها الإفتراض الضروري المسبق على وجود الحقيقة. وكما نعرف، فقد رأى خلفاء كانط أن يتابعوا فكرته القائلة بأن بمقدور الذات وحدها أن تتعرّف على نفسها بطريقة مطابقة تماماً. وعندما تكون الذات محدودة بوجود آخر فإن معرفتنا لن تكون، حسب رأيهم، سوى معرفة جزئية. لا شيء إذنْ يضمن لنا بأن معرفة تامة للكلّ لا تتضمن التحوير في مضمونها نفسه، أو الإلغاء الكامل للمعرفة الجزئية التي نظن أننا نمتلكها الآن. على الذات التي تعرف ذاتها بذاتها إذن، حسب التصور المثالي، ان تفكر ذاتها باعتبارها في هوية مع المطلق؛ عليها أن تكون لا متناهية. إن المثالية الألمانيّة، على عكس كل فلسفة وضعية، تبحث عن تأسيس المعرفة الخاصة أو الجزئية ضمن معرفة الكل. ولايمكن إدعاء معرفة متعلقة بقطاع ما ذات صحة مطلقة إلّا إذا أمكن اعتبار تلك المعرفة متحققة.

هذا الإفتراض هو الذي يحدّد مذهب هيغل من كل الجهات. فهو لايأخذ على عاتقه تغيير ما هو قائم بمجرّد الإنطلاق من مضمون فكري منعزل وبمجرد الوجود في هذا العالم، ذلك أن التغيير ينتج عن مفهومه للمعرفة نفسه. إن هذا التجريبي الكبير، الذي استبق فهمه للوقائع التاريخية والسوسيولوجية والنفسية نتائج هامة تمّ التوصل إليها بفضل العمل المنهجي وطيلة قرن بأكمله، ولايزال بامكانه اليوم أيضاً أن يوجّه البحوث، كان يدرك تمام الإدراك الطابع النسبي والزائل لمختلف الماهيات الخالدة التي

أُقحِمت في تاريخ الفلسفة من أجل اختيار ماهية واحدة أو أكثر. لكنّه كان مقتنعاً بهذا الخيار: إمّا أن المعرفة الأكيدة هي مستحيلة مطلقا، وإمّا أنه يمكن معرفة الكلّ ـ بمعنى المعرفة الذاتية عند الذات التي تعانق كلّ شيء والتي هي كل شيء. وطبقاً لهذه الفكرة المتعلقة بكون كلّ معرفة هي معرفة ذاتية للذات اللامتناهية والمتماثلة مع نفسها، فإن على المنطق أن يقدّم المفاهيم التي تطرح بالضرورة مع حكم الهوية، أي المفاهيم التي تنتسب إلى فكرة هذه الوحدة وتُعدُّ سماتاً محدّدة لها في كلّ مكان؛ وباتباع الخيط الموجّه لهذه «المقولات» المجرّدة، يفسّر هيغل الطبيعة والعالم الإنساني، ويقسم التاريخ حسب الدرجات المتعاقبة لإنبساط معرفة الذات تلك. إن المعرفة التي تتطابق مع المضمون العام للعالم البشري والطبيعي، كما يتمّ عرضه وبيانه حسب نسق مقولات المنطق، هي وحدها المعرفة التي تتحقق في عمليات الخلق العليا للروح، في الدولة وفي الثقافة. يؤسس هيغل عقلانية الواقع بهذا التصور للمعرفة، كما يصدر عن مذهب الهوية.

أمّا صراعه ضد الـ «هوية المجرّدة» وضد شلنج فهو في الحقيقة لايتعلق بالمبدأ نفسه بل بغياب محتواه، من حيث هو سلب جزئي لكل اختلاف في ذاته. لايُسمح في الهوية، كما يرى هيغل، بانكار الفروق بلاقيد ولا شرط، إذْ على هذه الفروق الماثلة في الهوية ان تتجاوز (aufgehaben)، بالمعنى المزدوج للكلمة. ينبغي التفكير في الهوية كوحدة مفهومية للتناقضات، وهي وحدة تنتج عن تجاوز تلك التناقضات؛ ينبغي إدراك الهوية على أساس أنها المنظومة الفلسفية الموحّدة للعالم، مع كلّ غنى محتواها. غير أن مذهب الهوية المطلقة للذات والموضوع يكتسب منذ البداية ويشكّل دائمًا معيار التوجّه. وفي هذه الفلسفة لايمكن إعادة تفسير الفروقات والنزوعات على أنها «تناقضات» إلاّ بمقدار ما تكون مدركة قَبْليّاً a priori كأفكار للذات تعانق كل شيٍ وتتماثل مع كل شيء. إن الحركة الذاتية الجدلية للمفهوم تقوم أساساً على واقع ان كل تحديد (تعيين) مفهومي مؤقت إنّما يُقاس بفكرة المنظومة الناجزة المتعلقة بمعرفة الذات، فلا يتطابق معها. أمّا النتيجة (الهوية المطلقة) فهي مقدَّمة سلفاً منذ البداية؛ وسوف يستحيل فهم خطوة واحدة حاسمة في فلسفة المنطق والطبيعة والروح من

دون أخذ هذا الإفتراض بعين الاعتبار.

تشكّل المقولات المستنتجة من مبدأ الهوية المعيار الذي يسمح بتمييز الواقع الفعلي عن مجرد الوجود الـ«عَرَضي». وهي تعرّف العقل الذي يشكّل أساس الواقعية في نهاية المطاف، وهو العقل الذي يحيل إليه هيغل أولئك الذين يلاحظون لا ـ معنى الظاهرة الفردية وآلام المخلوقات، وتمكّن تلك المقولات العقل من التحدّث عن تلك الآلام على أساس أنها مجرد «مظهر». يجعل هيغل من المعرفة الشاملة معرفة إلهية مستخدماً تلك الأداة السحرية التي هي التصور المثالي للمعرفة، ويعفي نفسه من وضع المعرفة في مستوى العلم الوضعي ويميز الحَدَث العَرَضي عن الحَدَث الضروري، ويفرز الوقائع ليعارض بعضها، معتبراً اياه حقيقيا وماهوياً، بالوجود «المنحطّ» (faul). ويتيح هذا، المفهوم لهيغل بأن يضع غائيّاً أحداثاً لاحقة تاريخيا في صلب ظروف سابقة، وأن يبرّر الأسباب الحقيقية، القليلة الشأن، للأحداث القليلة الشأن بدورها ـ وهي أسباب لا يمنع نفسه عن معرفتها ـ بدهاء العقل الذي يستخدم تلك الأحداث كوسائل. إن مذهب الهوية يجعله قادراً على اختزال كلّ ما هو «وجود وضيع وغير حقيقي» إلى مجرّد تفاهات في مجال الفلسفة، من دون أن يتوجّب على هذه الأخيرة أن تتخلى عن ادعائها معانقة «الواقع». يعود هذا المذهب إلى الإدّعاء العقلاني القائل بعدم إعطاء قيمة إلّا لما يُمثل موضوعياً، ويعيد بناءه بمعنى ميتافيزيقي تماماً. إنه يقوم بعملية انتقاء للمعطى: «الوجود هو في جزء منه حضور عابر وفي جزء منه فقط واقع[٤].» هكذا يتعرّف الفيلسوف على ما هو عرضة للتلف، ويعتقد أنه بذلك يحذف عنه الموضوع؛ إن تقدم المنظومة يتمثّل أساساً في إلصاق علامة «محض» متناهي الاسترضائية على كلّ أفراح وكل آلام الأفراد، على الفاقة والثروة، وعلى كلّ التناقضات الفعلية في الحياة الدنيا عامة.

تكمن أهمية المنظومة الهيغلية بالنسبة للوضع الفلسفي الراهن قبل كلّ شي في الوضوح الصارم الذي ربط به هيغل الميتافيزيقيا بالأسطورة المثالية المتعلقة بوحدة الفكر والوجود. إذا لم نكن في هوية مع أي روح «مطلق»، وإذا لم يستغرق «الوجود» لافي أي واحد منا ولا في أي ذات

فوق ـ فردية، إذا لم ينضج الزمن بما فيه الكفاية ليجعل المعرفة الكاملة لكل ما هو ماهوي ممكنة، عندئذٍ، في نظر هيغل، لن يكون هذا القسم فقط من الميتافيزيقيا غير موجود بل الميتافيزيقيا نفسها. إن الميتافيزيقا تنزع إلى أن تكون معرفة للواقعي الذي يؤسس الدراسة العلمية للعلاقات العيانية والذي من شأنه بالنتيجة ألّا يتوقف على هذه الأخيرة، وهي عند هيغل ملازمة لهذه العقيدة. إن إلغاء الهوية يعني أيضاً، كما يقول هيغل نفسه، الغاء اثباتها لنظام حقيقي للعالم وهو المهمة التي على الفلسفة أن تقوم بها، ولن يتبقى عندئذ سوى الطابع التجريبي في عمله أساساً، وهو وحده كافٍ لجعله يقف في صف العظام من بين جميع أولئك الذين درسوا التاريخ والمجتمع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

غير أن هذا الطابع تتغير دلالته أيضاً حالما يُفصَل عن الكل الميتافيزيقي. إن عرض الصراعات الوجودية لدى البشر، وأفول الأفراد والشعوب، والحروب والثورات، وكذلك معرفة القوانين التي تعمل في هذه الأحداث، والبحث عن الأسباب الوثيقة التي سمحت للمجتمع الإنساني بأن يصون نفسه مستنداً على أساسه الفوضوي ـ كل هذا العمل الفكري، إذا تمّ تجريده من دلالته الميتافيزيقية، لن يكون معرفة ذاتية للوجود الخالد بل إنه يصبح تمظهراً فانيا، ونسبياً من جوانب عدّة، لحياة أفراد من الناس. عندما يتمّ الإقلاع عن طرح دهاء العقل ـ وهو دهاء يعمل من وراء صراع المصالح عند الناس وأنماط اشباعهم لحاجاتهم ـ يتمّ في الوقت نفسه الإقلاع عن الإفتراض بأن المعرفة، وهي غاية ذلك الدهاء، هي الهدف الحاسم، الأعلى والملازم لسيرورة الكون. إن رفض الأطروحة الإشكالية المتعلقة بالمساواة الجوهرية بين الروح العارف والواقع، يعني أيضاً رفض هذا الإفتراض الخاص بهيغل. ذلك أن معبد منظومته مشيّد وفق مخطط بناء المنطق الذي تزوّد به من الهوية؛ وهذا المخطط هو الذي يميّزه عن سائر أبنية العلم المعتادة: مَنْ يرفض المخطط يرفض البناء أيضاً. وإنكار مذهب الهوية يعني تقليص المعرفة إلى مجرّد تمظهر مشروط من نواح عدّة، لحياة بشر محددين. لقد انتهى زمن تحوير المعرفة نفسها، ومعه تحوير مضمونها. هذه النتيجة لا مفرّ منها، حسب مبادىء الفلسفة الهيغلية نفسها.

هل يظلّ بالإمكان، بعد نفي مبدأ الهوية، الإقرار بمطالبة ميتافيزيقية جزئية في المنظومة، كما سلّم بذلك هيغل بالنسبة للتأويلات الفلسفية السابقة للعالم؟ في الواقع على كلّ منظومة، في رأي هيغل، أن تتضمن الفكرة المطلقة في درجة معينة من درجات تطورها، بشكل كامل وغير منقسم، حتى وإن لم تكن الفكرة المطلقة مكتملة الإنبساط في تلك المنظومة: وهو ما يصاغ في تاريخ الفلسفة بـ: «في مجموعها وفي كل اعضائها توجد فكرة واحدة كما توجد في شخص واحد حي، حياة واحدة ونبض واحد يخفق في سائر الأعضاء[٥].» سوف تبقى فلسفة هيغل إذن، وككل فلسفة أصيلة، مرآة لمجمل الحقيقة، حتى ولو كان على المبدأ الميتافيزيقي أن يُناقَض من قبل الفلاسفة اللاّحقين: من الممكن على الأقل التفكير بأن هذا هو رأي هيغل.

غير أن منهج التفكير هذا يهمل طابعاً مزدوجاً. فمن ناحية لم يكن الـ«إيمان بروح العالم» الذي تفحّص به هيغل تاريخ الفلسفة، مجرّد شعور بالنسبة له، بل هو يقين وثيق الصلة بالمبدأ المثالي المتنازع فيه هنا؛ بالإضافة إلى ذلك ومن ناحية أخرى لايمكن للزعم القائل بأن الفكرة الحقيقية متضمَّنة في المنظومة، أن يفيدنا بشيء، إذا لم نكن نملك الخيط الموجّه من أجل اكتشافها [الفكرة] في المنظومة. والحال ان هذا الخيط اللازم ـ المقولات المنطقية ـ لايمكن اكتسابه من دون فكرة الهوية. ينبغي «التوصل إلى معرفة هذه المفاهيم المحضة في ما يتضمنه المتكون التاريخي[٦]»؛ «ومن أجل التعرّف، في الشكل وفي الظاهرة التجريبيّين اللذيْن تتخذهما الفلسفة تاريخياً، على تعاقبها باعتباره تطوراً للفكرة، ينبغي باديءذي بدء إمتلاك معرفة الفكرة[٧]».

وما يمكن انقاذه منطقيا أيضاً من منظومة هيغل، بعد التخلّي عن وجهات نظره الأساسية ليس هو وحدة المنظومة ولا الطابع التدريجي للعقائد الفلسفية ولا الضرورة الملازمة لتاريخ الروح في مجمله، ضمن قوانينها الخاصة ولا الطابع العضوي organicité لمجالاته المختلفة: كل ذلك لايمكن فصله عن أطروحة الهوية كما يتمّ تصورها في فلسفة هيغل من دون تحوير أساسي لمعنى مفاهيمه. وإذا صرفنا النظر عن المنهج الجدلي بما هو

كذلك، والذي تتغير دلالته في كل الحالات مع انهيار عقيدة الأساس، فإن النتيجة الوحيدة التي تبقى من هذه الفلسفة هي الخاص، القسم الذي لم يلغه تقدم العلم؛ غير أنه لن يُمثّل إلاّ باعتباره مجرّد معرفة لدى أناس فانين ومحدودين، ولن يكون له إشراق فكر متعلق بالروح الشامل.

إن هيغل هو الذي جعل حقيقة هذا الجانب مرئية. إذْ أنْ عمله يستند إلى اليقين بأن المنظومة المكتملة للروح الذي يتعرف إلى ذاته في اغترابه (Entausserung) هي وحدها الممكنة، وإلاّ فلا وجود لأيّة ميتافيزيقا. إذا لم تبدُ المعرفة والموضوع، الفكرة (das Denken) والواقع المفكَّر، متماثلة في توسيع وتعميق تحديداتها، واذا توجّب مواصلة تصوّر الفكرة كما تبدو تجريبياً، أي باعتبارها فكرة أشخاص معينين، عندئذ يتوجّب عليها التخليّ عن إدّعاء المطلق وفسح المجال لمعرفة الخاص. وحتىّ معرفة الإفتراضات «المتعالية» لاتسمح بتجاوز معرفة من هذا النسق، إذْ أن هذه الأخيرة ليست مغلقة وهي عرضة لتحويرات جذرية تلحق ببنيتها. والحال أن ما يهم الميتافيزيقا إنما هو حقيقة فوق-زمنية.

وليس تأكيد الهوية، مع ذلك، سوى اعتقاد خالص. نحن نعرف وحدات ذات طبيعة متنوّعة جدًا وضمن أكثر المجالات تنوعاً؛ غير أن هوية الفكر والوجود ليست سوى عقيدة Dogme فلسفية، تماماً كما هو شأن ما تفترضه: كل لحظة من لحظاتها هي كذلك؛ وذلك هو شأن «الفكر»، «الوجود»، «التاريخ»، «الطبيعة». يمكن لفكرة أناس متنوعين أن تتطابق: ولكن ذلك لايشكل مبرّراً لاعتبار أن ثمّة عملية توحيد عليا، كما تفعل الفلسفة المثالية. إنّ ما هو معطى ليس «الفكرة» بلا زيادة، بل هو دائما فكرة معيّنة لشخص معينّ، وهي فكرة محددة مع غيرها بمجمل الوضع الاجتماعي. لايسمح البحث العلمي بالجزْم النهائي ونسبة دينامية الأحداث للفرد أو للجماعة ــ وهو ما يمكن ان تطالب به فلسفة ذات توجه ميتافيزيقي ــ؛ والتحليلات العيانية تُعدّ ضرورية في كلّ مرّة لتحديد العوامل التي تؤثّر في الفرد والعوامل الفردية نسبيّاً. يضاف إلى هذا أنه لايوجد أيضاً أي معنى للحديث عن الوجود الذي يفكر ذاته. فالوجود بهذا المعنى ليس وحدة توجد على هذا الشكل أو ذاك، بل هو مجرّد إحالة على

تعددية ما هو موجود. كان هيغل على حق عندما طرح الوجود المأخوذ بمعنى عام على أنه مساوٍ للعدم. لكنه لم يدرك بأن كل خطوة منهجية في فلسفته ذاتها كانت تتوجّه بالفعل وفق هذا النوع من التعميمات المُحافظ على تجريديتها. ما سبق وقلناه عن «الفكر» و«الوجود» يمكن تطبيقه أيضاً على «التاريخ». فلا وجود لأيّة ماهوية أو قوة متجانسة من شأنها أن تحمل اسم تاريخ. والروح الشامل الذي يبدو وكأنه يفعل فعله ببراعة لغوية في عرض الفيلسوف، لا يمكنه أن يكون فاعل الأحداث. إن سائر تلك الكليات التي تحدد الكلية الكبرى: الذات ـ الموضوع، ماهي إلّا تجريدات خالية من المعنى تماماً، وليست بأي شكل من الأشكال، أرواح للواقع كما ظن هيغل. وفي إطار المذهب النقدي يمكن فهمها باعتبارها «مشكلات». لكن هيغل حوّلها إلى أقانيم.

لقد انهار مذهب الهوية منذ زمن طويل وانهار معه كلّ صرح الفلسفة الهيغلية، ولقد أدّى حلّ المبادىء التي تكوّن الشكل الداخلي لفلسفته إلى إبعاد النسيج العقائدي عن أخصب الأفكار منهجاً ومادة، غير أن ما طُرِح من ثمّة للبحث إنما هو الميتافيزيقا باعتبارها معرفة مستقلة عن الواقع الحقيقي، وباعتبارها معرفة مستقلة عن العلوم التجريبية: إن إنكار هذه الحقيقة يعني الوقوع في الخطأ حول عظمة الإسهام الهيغلي. وما لم يتمّ، في هذا المذهب الذي تمت صياغته بأفضل البراهين في المثالية الألمانية، دحْضُ العلاقة الضرورية بين صلاحية عقيدة الهوية وإمكانية حقيقة فوق زمنية كما ترمي إليها الميتافيزيقا، فإنه لايمكن اعتبار مصير الميتافيزيقا الهيغلية كمصير أيّة منظومة أخرى، بل هو مصير الميتافيزيقا نفسها. لقد ولّى زمن الفلسفة «المطلقة» التي تصرف النظر عن اختلاف الذوات العارفة وطابع المعرفة الناقص، فلسفة الروح التي تريد تأويل الوجود وتصوره إنطلاقاً من روح «أحَدٍ». كذلك فَقَدَ كلّ ما له صلة بالكلية أهميته، سواء فيما يتعلق بالتأويل الجزئي أو بالمعرفة المطروحة مبدئيا على أنها مؤقتة، ولقد فقد أهميته إعتبار أن تلك الكلية ــ سواء أكانت «الروح» أم «التاريخ» أم «الوجود» ــ هي بكل بساطة غير موجودة. ليس من المهم كثيراً أن تُفهَم الوحدة، الهامة بالنسبة للميتافيزيقا، على أنها شيء يوجد أو يصير: فمهما كانت فروقات الدقة أو العمق، يظلّ هذان الرأيان مرتبطينْ بالإفتراض الدوغمائي نفسه.

كلّ ذلك لايمكنه أن يُطبّق على الجهود التي تبذلها العلوم الدقيقة لتكوين نسق. وحتى لو فكّر المرء بأنه توصّل إلى خلق ذلك النسق فإنه سوف يظلّ وسيلة مساعدة يستعملها أناس معيّنون، وترسيمة حساب تجريدي، دللت على براهينها من نواح عدّة في الماضي، أمّا صلاحيتها في الحاضر فإنها تتوقف باستمرار على إثباتات جديدة. ومهما كانت السبل التي يمكن للبحث الصحيح أن يسلكها للحصول على المفاهيم التي تتيح رؤية اجمالية سريعة، مهما كانت البنية المنطقية التي يمكن أن تمثلها تلك المفاهيم، فإنها مستقلة عن العقيدة Dogme، موضوع النقاش، إلاّ إذا ادّعت صلاحية فوق-زمنية، ميتافيزيقية، كما فعلت ذلك مجموعة كاملة من فلسفات المذهب الطبيعي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن الفلسفة ذات النزعة العلمية Scientiste، وليس علوم الطبيعة، هي التي تصطدم بالصعوبة نفسها التي تصطدم بها الميتافيزيقا عامة: عليها أن تؤكد ـ وهذا يعارض مبدأها الخاص ـ بأنها معرفة ذاتية منغلقة على نفسها، وإلاّ فإن عليها التخليّ عن الإدّعاء بكونها حقيقة فوق ـ زمنية، مستقلة عن الذات. منذ تداعي منظومة هيغل الشاملة، وهي منظومة استخلَصتْ من تطور الميتافيزيقا النتيجة القائلة بأن عليها أن تكون، هي نفسها، معرفة للكلية، تخلّت المعرفة عن آخر أثر لطابعها المقدّس بل إنها لم تحتفظ بطابعها الانساني إلاّ بعد تغيير دلالته، ذلك أن الانساني اليوم لم يعد يوضع في تعارض مع الألوهية أو مع مكان وجوده؛ لقد صار يتعلّق مباشرة بما نجرّبُه في المسار التدريجي للملاحظة الخارجية والداخلية. ولم يعد يفسّر انطلاقاً من وحدة عليا unité supréme.

إن أي نقد للفلسفة المطلقة معرّض بدوره إلى الاعتراض بأنّه ليس شيئاً آخر سوى الموضوع الذي يتناوله. وليس تجديد الاعتبار للميتافيزيقا وحده هو الذي يعترض اليوم مهاجمة التأويل الشامل للعالم، بل هناك أيضاً التأكيد بأنه قد تكُونُ في حوزة المهاجم نفسه «ميتافيزيقا مدّخرة»؛ وهذه الأخيرة غير مصوغة لكنها حاضرة في أفكاره ولن تتميّز عن أية ميتافيزيقا أخرى إلاّ بسطحيتها وطابعها المتذبذب والمتناقض. والاعتراض يعود فعلا إلى مجموعة من المشكلات الصعبة التي يُعدّ الكشف عنها وحلها من أكثر مهام الحاضر إلحاحاً. لكنها لاتخص منهج تفكيرنا. يتمّ النظر إلى الميتافيزيقا

هنا ضمن معنى محدد تماماً، في نطاق كونها تتميّز عن البحث وعن النظرية التجريبية ـ الأمر الذي يتناسب أيضاً مع المشاريع الميتافيزيقية الكبرى في الميتافيزيقا الغربية. ولقد ميزناها بأنها طموح إلى تأسيس المعطيات التجريبية على معرفة الواقع الذي يعمل فوق الدراسة التجريبية للعلاقات الفعلية. ومهما كان المستوى الذي يتمّ فيه التكوّن المسبق للوقائع ضمن شروط نظرية وخارج نطاق النظرية، ومهما كانت الدوغمائية التي يمكن ان تختفي في البحث القطاعي الذي يدّعي الدقة، وهو كثيرا ما يكون بعيداً جداً عن معرفة افتراضاته وشروطه الخاصة (عندما يحاول معرفتها): فإن النظرية التجريبية حسب معناها ليست مذهباً ميتافيزيقياً. ويمكن لقوانين البنية وانتظامات احصائية، ولنسق مسلمات رياضية وإثبات لحدث تاريخي أن تتطابق أو لا تتطابق. ولكن لايمكنها أن تقدّم خدمات ميتافيزيقية إلّا بشرط أن يتمّ جمعها في سياق مضمون جديد أكثر اتساعاً.

إنما يعود للميتافيزيقا، بالدلالة المعطاة لها هنا، أن تؤسس المتفرّد، وليس لهذا الفعل أيّة علاقة بالإدراك النّاجع للمتفرّد بتوسط مناهج مناسبة، ولا بتفسيره السببي. إن تأسيس المتفرّد ميتافيزيقياً يعني بالأحرى البرهنة على أنه ينجم بالضرورة عن فكرة وحدة عليا، أو يعني على الأقل، إثبات ترتيب للعالم مع تقديم فرضيات، بحيث يكون مضمون الماضي والحاضر والمستقبل مطروحاً فيه مبدئياً على أساس أنه يوجد بالضرورة في مكانه ولا يُفهم المتفرّد كحدث معطى تكون صلته المفهومية ـ سواء بدت في اللحظة المعطاة، إلزامية قسرية أو سطحية ـ في الحالتين مشروطة ذاتياً أيضاً؛ إن قيمته هي في أنه يُعدّ حلقة ضمن كل منغلق على نفسه وله منطقه الخاص، علته الخاصة ومعناه الخاص.

وبما أن مجالات العالم الحسي القليلة التي يمكن القول بأنّ لها معنى هي بالنسبة للميتافيزيقا جدّ مشتتة وجدّ قليلة. وبما أن الميتافيزيقا لايرضيها طابع قوانين الطبيعة، فلقد اقتنعتْ بوجود نظام شامل ومستقل عن الوجود. وجمع التنوع المجزّأ الذي نعرفه، تحت هذا النظام ـ ولا يهم هنا إنْ تمّ فهمه بطريقة سكونية أو دينامية ـ لايعني تصوره انطلاقا من وجهة نظر قابلة للاستخدام فحسب، بل يعني أيضاً جعله (التنوّع) معقولاً

انطلاقاً من السبب الأصلي والمستقل للعالم؛ لأنّ كلّ ذلك التنوّع على الأقل إذا قيس بفكرة ذلك النظام فإنه يتقلّص إلى حالة حضور عابر. وهذا اليقين يكتسب سلطة في حجته عندما يتمّ النظر إلى معرفة علّة الوجود كسيرورة في حالة تطور أو عندما يتمّ استبعادها في آخر الأزمنة. وكلما هيمن ذلك اليقين على الفكر، سواء صراحة أو ضمناً، وخصوصاً عندما يتمّ التسليم بأن هدفاً من هذا النوع هو الحافز الأسمى لكلّ الجهود الرامية إلى المعرفة ويؤثّر على وجهة البحث، أو على «نغمة» المفاهيم فقط، عندئذٍ نكون أمام اعتبار ميتافيزيقي.

إن ما يميّز مجمل مفاهيمنا وأحكامنا هو هجر ذلك الاعتبار بالذات. يفقد الفكر المعنى الصوفي المتعلق بالتوحّد مع الوجود، ويتشظّى إلى كثرة من السيرورات يختلف أصلها ونتائجها اختلافاً كبيراً. ولا تحافظ هذه السيرورات على ما يميّز وقائعها إلاّ بمقدار ما تبدو هذه الوقائع مساهمة بنفسها في بناء صرح المعرفة. فما يتميّز بطابع واقعي، ليس هو مجرّد «انطباعات» معزولة، بل هو حالة الأشياء والبنى والقوانين والمنظومات التي يتحدد طابعها الواقعي بمعنى افتقارها لرابطة شاملة «ضرورية» فيما بينها (وهي رابطة يمكن مع ذلك ان تكون ملازمة لبعضها). أمّا نتائج هذا الوضع بالنسبة للفلسفة فإنها ماتزال بحاجة إلى الكشف عنها وعن كلّ ما تتضمنه.

ان البحث التجريبي شيء والميتافيزيقا شيء آخر. ورغم كل جهود هيغل من أجل إعادة إقامة الوحدة التي تتكشف في النهاية، ورغم استحالة التوصل إلى فهم صحيح لدور التناقض في المنظومة إذا لم ينتج عنه تجاوزه، فإن التحديد الهيغلي للفروقات يحتفظ بأهميته في العديد من الحالات. لم تعْمِهِ الميتافيزيقا عن رؤية الواقع التجريبي بل إنها جعلت بصره ثاقبا في أكثر من حالة. إن الميتافيزيقا تبني المضمون انطلاقاً منه [من المضمون] وليس انطلاقاً منها هي نفسها؛ غير أن ذلك يحيلها على الترتيب الذي يتمّ بالبحث التجريبي: «لولا تكوّن العلوم التجريبية من أجل ذاتها، لما أمكن للفلسفة أن تذهب أبعد ممّا عند الأقدمين(٨)». وإنه لمن الممكن تماماً بالنسبة للفلسفة أن تقدّم عرضها الخاص لنتائج البحث التجريبي، بحيث يتمّ فيه

التعبير عن حياة الموضوع من كلّ جوانبه. ولكن في حالة عدم الايمان بالهوية. فإنّ أيّ علم معروضٍ وفق مبادىء الديالكتيك، مثله مثل كلّ منظومة علمية حيث تبدو «الضرورة الباردة والتدريجية للشيء نفسه[٩]» وكأنها تحدد كلّ شيء، يظلّ بدوره حقيقة ــ مشروطة في أوجه عدّة ــ من حياتنا.

وحتىّ عندما ينجح البحث في تطوير ميادين كاملة وتقديمها تجريدياً، من دون أن تدحضها الأحداث، فإن الإثبات نفسه لايظلّ واقعاً أقل «لا عقلانية» في كل حالة خاصة، ويتوجّب علينا الحذر من نسبة مسيرة الأفكار المنطقية ــ التي ظهرت نتيجتها صحيحة ــ إلى الأحداث، كقوة فاعلة، كـ «عقل». وحتى إذا كان بإمكان الماضي كله ان يكون متضمناً في نسق واحد ومعبّراً عنه في صيغة وحيدة شاملة، فإن أحداث الحاضر الفعلية، سواء أكّدت الحسابات القديمة أم لا، لن تكون سوى نتائج للنسق. إن العلم المعاصر يدرك ذلك جيّداً: لنظرياته دلالة افتراضية ولكل تنبؤاته المتعلقة بالسيرورة الواقعية طابع احتمالي، وليس مردّ ذلك لكون المعرفة الانسانية لاتزال قليلة التطور بل لأن الفرق بين ضرورة الفكر وسيرورة الواقع هو فرق لا يمكن تجاوزه. والحال أن الميتافيزيقا تقفز فوق هذا الفرق؛ وبما أنه يتوجّب على الموازنة التي أقامتها عن الماضي أن تكون قسرية بالنسبة للحاضر كما بالنسبة للماضي، فإنها تصل مباشرة إلى إنكار التاريخ باسم الماهوي.

إن التعارض بين البحث التجريبي والبحث الميتافيزيقي، بين المضمون الإجمالي للمعرفة التجريبية المتنوعة للغاية والمختلطة بعدة نقاط غامضة، والمنظمة وفق وجهات نظر متنوعة، لكن بموجب توسّط نظري دائماً، من جهة، وبين العقلنة المفترضة لنظام مستقل عن الوجود من جهة ثانية، هذا التعارض ليس تعارضاً للـ «تجاوز» مهما توجّب على الواقع الاجتماعي على المستوى العالمي أن يكون نسقاً أكثر معقولية من النسق الراهن.

وفضلاً عن الميتافيزيقا، أمست فلسفة الروح مزعزعة في نطاق كونها تنظر إلى وقائع الحياة التاريخية وكأنها تعبير عن سيرورة روحية، حتى وإنْ كانت

«جدلية». إن التحدث عن مسار التاريخ كصراع روحي محض لايعني تشويه فحسب بل يعني الاعتراف مباشرة بالتشبث بمبدأ الهوية. الروح هو الواقعي حقيقة، إنه الجوهر والماهية. أمّا التصوّر التجريبي الذي يرى بأن الوقائع تنتج عن أكثر المجموعات تنوعاً، فإنه على العكس لايمنع ترتيبها ضمن أقل عدد ممكن من المفاهيم، كما أنه لايحول دون إعطاء عرض الوقائع شكل تطورِ هذه المفاهيم؛ غير أنه يدحض الإعتقاد بخلق الوقائع من قبل قوة روحية مستقلة، تماماً مثلما يرفض تبعية النشاط العلمي لمعرفة تلك الماهية. إن الدراسة التجريبية للسيرورات التاريخية تحاول قدر الإمكان الإهتمام بالوصف والتوصّل، في نهاية المطاف، إلى معرفة القوانين والنزعات ـ تماماً كما يفعل ذلك البحث العلمي في الميادين الطبيعية الخارجية عن الانسان: وفكرة مبدأ روحي غامض ينبغي أن يكون مجرداً بالضرورة، هي فكرة أبعد ما تكون عن هذا البحث. ولو أننا تمعّنا في مجمل علوم الطبيعة الجامدة والحية، لما أمكن مقابلة أحدها باعتباره يهدف إلى مجرّد «الصحة»، بآخر يبحث عن «الحقيقة» المحضة، أو القول بأن الفيزيقا تهدف إلى التطبيق بينما يميل التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الإجتماع إلى عقلنة واقع أسمى. إن البنية المنطقية للمفاهيم التي تنتجها كل مجموعة من مجموعتيْ العلوم وكذلك إدّعاء الصحة لدى كلتيهما لا يؤكّدان إختلافاً في المبدأ بين هاتين المجموعتين حتىّ وإنْ تصورنا التاريخ باعتباره مجرّد وصف انتقائي وعارضناه بالـ«نظرية» كما هو الشأن في مدرسة جنوب غربي ألمانيا. غير أن هذا التصور، بصرف النظر عن عدم مطابقته للطريقة التي يتوخاها البحث فعلاً في شتى الميادين، لايمكنه أيضاً انقاذ الأطروحة القائلة بأن التاريخ ميدان يتمّ فيه تطور روحي مستقل.

لايمكن التعرّف على الروح في الطبيعة ولا في التاريخ، إذْ حتىّ وإنْ كان الروح شيئاً آخر لامجرّد تجريد إشكالي، فليس من شأنه أن يكون متماثلاً أو في هوية مع الواقع.

هوامش

I - بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية:

(١) ينسب العلم الجديد بالتأكيد قيمة ما لصياغة قوانين الطبيعة التي يبدو تطبيقها في المستقبل إشكالياً؛ غير أن هذه القوانين ليس لها قيمة إلّا بمقدار ما تسمح بايجاد قوانين أخرى لايكون تحقيقهابدوره محدوداً. (م. هـ)

(٢) يشير جون ستيوارت مل إلى هذا الاثبات باعتباره «مثالا على الاستقراء» انظر القسم الأول ص ٣٣٦ من John Stuart Mill (system der deduktiven und induktiven logik, Braunschweig 1869.

A System of logic ratiocinative and inductive, 3e ed., London 1851)

(٣) ـ بالايطالية:

I tre libri déDiscorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1531).,

Il Principe (1532)., Dell'istorie fiorentine (1532).

ـ وبالفرنسية

Machiavel, Oeuvres complètes, N.R.f (Bibliothèque de la Pléide), Paris., 1964.

Machiavel, le Prince et autres textes, U.G.E., Collection 10/18, Paris, 1965.

(٤) N.R.F., P414.

(٥) N.R.F., P467.

(٦) N.R.F., P709.

(٧) N.R.F., P378., 10/18, P118.

(٨) N.R.F., P385., 10/18, P120.

(٩) N.R.F., P386., 10/18 P121.

(١٠) N.R.F., P1169., 10/18 P112.

(١١) N.R.F., P499., 10/18 P158.

(١٢) N.R.F, P497., 10/18 P156-157.

(١٣) N.R.F, P 498., 10/18 P157.

(١٤) Diderot, Oeuvres complètes, Paris 1876, t.XVI.P.33.

(١٥) N.R.F. P339., 10/18, P123.

(١٦) N.R.F. P390., 10/18.P124.

(١٧) N.R.F. P.946., 10/18, P,105.

(١٨) N.R.F. P.391., 10/18, P, 125.

(١٩) N.R.F. P.391., 10/18, P.125.

(٢٠) N.R.F. P.946., 10/18 P.105.

(٢١) N.R.F. P.1088., 10/18, P.111.

(٢٢) N.R.F. P 365., 10/18, P.77.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) N.R.F., Ibid., 10/18., P78.

(٢٥) Fréderic II, le Grand, Roi de Prusse. Anti—Machiavel ou Essai de critique sur «le

Prince» de Machiavel, La Haye 1740. Préface

(٢٦) Machiavel, Lehves, t. II. Galli marol 1955, P.327.

(٢٧) Ibid., P, 327.

(٢٨) نشير أساساً إلى الأعمال التالية: في المواطن (١٦٤٢) du citoyen؛ الليفياتان أو مادة وشكل وسلطة دولة اكليروسية ومدنية (١٦٥١)؛ في الانسان (١٦٥٨). أمّا كتابه «البَهَموت أو البرلمان المطوّل»، فهو في غاية الأهمية: يتناول تاريخ الثورة الكرومويلية من ١٦٤٠ إلى إعادة المَلَكية، على شكل محاورات. وهذا الكتاب طُبع بعد موت المؤلف: رغم أن هوبز كان قد تصالح مع شارل الثاني وأضاف تهجمات في هذا الكتاب ضد كرومويل والمستقلين، فإنه لم يتمكن من ايجاد ناشر نظراً لتزايد نفوذ خصومه في البلاد. ولقد سبق لبعض كتاباته أنْ مُنِعت وهو لا يزال حيّاً، سواء من قبل الكاثوليك أو من قبل البروتستانت. وبعد موت هوبز بثلاث سنوات، أصدرت جامعة أكسفورد مرسوماً ضد المذهب الضار لدى الذين يعلّمون بأن كلّ سلطة مدنية تأتي أصلاً من الشعب (انظر Ferdinand Tonnies, Thomas Hobbes Leben und lehre, Stuttgart 1925, p.65) ولقد أحرق الطلاب كتابي في المواطن والليفياتان على رؤوس الاشهاد. وكان العهد الرجعي لآل ستيورات يعارض معارضة شديدة كلّ مصالح البرجوازية الانكليزية (م. هـ.)

(٢٩) The English Works of Thomas Hobbes, Vol. II, Scientia, Aalen 1962, philosophical Rudiments concerning government and Society, p. XIV.

(٣٠) Ibid, Vol. II p 120-121.

(٣١) Ibid, Vol. II p 9.

(٣٢) Ibid, Vol. II p 167.

(٣٣) Ibid, Vol. II p 177.

(٣٤) Ibid, Vol. II p 177.

(٣٥) Ibid, Vol. II p 178.

(٣٦) نقلا عن Ferdinand Tonnies، المصدر المذكور ص ١٧٨. انظر The English Works of Thomas Hobbes المجلد الثالث؛ وكذلك الليفياتان، القسم الأول الفصل XIص ٩١. والترجمة الفرنسية، نشر Sircy سنة ١٩٧١، ص ١٠١.

(٣٧) The English Works of Thomas Hoboes, Vol. VI., Behmoth Part I, p. 215—216.

(٣٧ مكرر) Behemoth, Vol. VI, p. 217.

(٣٨) Behemoth, Vol. VI, p. 214.

(٣٩) Philosophical Rudiments concerning government and society, Vol. II, p. 172.

(٤٠) Behemoth, Vol. VI, p. 217.

(٤١) Ibid, Vol. VI, p. 233.

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٣١. ويتحدّث هيغل أيضاً عن ورع «صحيح» وهو الذي يوحي باحترام الحقيقة وقوانين الدولة. انظر مبادىء فلسفة الحق، غاليمار، سلسلة أفكار Idées، ١٩٦٨.

(٤٣) Behemoth, Vol. VI, p. 59.

(٤٤) Tonnies op. cit., p. 263.

(٤٥) بالنسبة للعقلانية الانكليزية والفرنسية، يشير مفهوم (raison) (عقل، إدراك، تمييز...) إلى المعرفة الصحيحة والدرجة التي بلغها الانسان في تلك المعرفة. ونظرا لكون الفلسفة الألمانية قد أخذت، مع كريستيان ولف، كلمة (raison) (بالفرنسية) على أنها تعني مجرد مَلَكَة نفسية، فقد أدّى ذلك

إلى التباس مفجع لم يُلْغَ كلياً حتىّ عند كانط. (م. هـ.)

(٤٦) هيغل، دروس في تاريخ الفلسفة، الترجمة الفرنسية لـ J. Gebelin Vrin, Paris 1954, p.p. 86-87.

(٤٧) هيغل، مبادىء فلسفة الحق، مصدر مذكور، المقدمة ص ٤٣.

(٤٨) هيغل، دروس في فلسفة التاريخ، ترجمة: J. Gibelin, Vrin, Paris 1946, p. 51.

(٤٩) هيغل فينومينولوجيا الروح، ترجمة ج. هيبوليت Aubier, 1947 t.II, p. 115.

(٥٠) ان الإقرار بأن نظرية ما هي مشروطة تاريخياً لايعني البتّة، البرهنة على أنها ايديولوجيا. ومن أجل ذلك يكون من الضروري إبراز وظيفتها الاجتماعية ـ الأمر الذي يُعدّ أكثر تعقيداً. (م. هـ.)

(٥١) هيغل، الأنسيكلوبيديا، ترجمة H. Gibelin نشر Vrin(١٩٥٢) الفقرة ٣٨٦، ملاحظة ص ١٢٩.

(٥٢) المرجع السابق، الفقرة ٢١٤، ملاحظة ص ١٢٩.

(٥٣) في هذا الفصل سوف نتناول مجموعة من اليوطوبيات التي تقدم مضمونا مماثلا، وخصوصاً «مدينة الشمس» للراهب الكالابري [نسبة إلى منطقة كالابريا جنوبي ايطاليا]، توماسو كامبانيلا، أحد أكبر فلاسفة عصره. (بالنسبة لـ كامبانيلا، أنظر: Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsrason in der neueren Geschichte, Munich - Berlin 1925).

يوجد الكثير من الأدبيات الطوباوية، منذ أنصار كرومويل الراديكاليين «Niveleurs» إلى الـ «فلاسفة» الفرنسيين؛ وأكثر تلك اليوطوبيات تميّزا هي «شرعة الطبيعة» للقس موريللي التي صدرت عام ١٧٥٥. أمّا يوطوبيات القرنين التاسع عشر والعشرين التي لها دلالة مغايرة تماماً من وجهة نظر فلسفة التاريخ، فقد استبْعدتْها هذه الدراسة. (م. هـ.)

(٥٤) وثائق المحاكمة، نقلا عن: اميل درمنغهام E. Dermenghem، توماس مور وطوباويو عصر النهضة باريس ١٩٢٧ ص ٨٦.

(٥٥) Meinecke. op. cit. p 123.

(٥٦) Thomas More, Utopie,Trad.M Delcourt, la Renaissance du livre, 1966, p. 52.

(٥٧) Morelly, code de la nature ou le veritable esprit de ses lois, Paris 1910, p. 16

(٥٨) J.J. Rousseau , Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Seconde Partie, Oeuvrescomplètes, t III, Bibliothèque de la pléiade, 1966, p. 164.

(٥٩) لقد برهن كامبانيلا بحياته نفسها على أن المشروع الطوباوي، من حيث جوهره يجيز العنف والإقناع كوسيلة لتحقيق نظام أفضل، وذلك بمتابعة مَثله الأعلى في السجن بعد سحق تمرده، وبمحاولة إقناع ذوي النفوذ بكتاباته (م. هـ.)

(٦٠) توماس مور، المرجع نفسه.

(٦١) الأمير, le Prince, chap XV, Bibliothèque de la pléiade, p. 335., U.G.E, collection 10/18, p. 50-51.

(٦٢) كانط، نقد العقل الخالص.

(٦٣) كانت الغاية والوسائل مفرطة في تجاوز الحدّ بحيث يغدو من الممكن فهم السبب الذي دفع بالطوباويين إلى تلمس وسائل خرقاء لتحقيق أفكارهم؛ وهكذا كان مور يرغب في إقناع الحكام بينما نظّم كامبانيلا عصيان قساوسة في كالابريا. (م. هـ.)

(٦٤) Hegel, Encyclopédie, parag. 552, p. 294. هيغل الانسيكلوبيديا، مصدر مذكور الفقرة ٥٥٢، ص ٢٩٤.

(٦٥) هيغل، دروس في فلسفة التاريخ، مصدر مذكور سابقاً المقدمة ص ٧٢.

(٦٦) Nietzsche, considèrations inactuelles, Paris, 1907 p. 217.

(٦٧) Giambattisto Vico, la Scienza Nuova, Bari, 1967, p.5.

(٦٨) Ibid., p. 6.

(٦٩) Ibid., p. 126.

(٧٠) Ibid., p. 110.

(٧١) Ibid., p. 123.

(٧٢) Ibid., p. 123.

(٧٣) Ibid., p. 123-124.

(٧٤) Ibid., p. 111.

(٧٥) Ibid., p. 72

(٧٦) Ibid., p. 91.

(٧٧) Ibid., p. 94.

(٧٨) Ibid., p. 125.

(٧٩) Ibid., P, 125

(٨٠) Ibid.

(٨١) Ibid. p. 290.

(٨٢) Ibid. p. 145.

(٨٣) Ibid. p. 83.

(٨٤) Ibid. p. 148.

(٨٥) Ibid. p. 200.

(٨٦) Ibid. p. 83.

(٨٧) Ibid. P. 89.

(٨٨) Ibid. p. 87.

(٨٩) Ibid. p. 289.

(٩٠) Ibid. p. 315-316.

(٩١) Ibid. p. 260.

(٩٢) Ibid. p. 495..

(٩٣) المرجع نفسه ص ٤٩٦. إن الترجمة الألمانية موحية أكثر إذْ أنها تقول: «صدرت عن ساحة سوق أثينا». غير أن فيكو لا يتحدث إلاّ عن الساحة «Piazza». وتجدر الإشارة مع ذلك إلى أن الساحة المركزية في أثينا (agora) التي يجتمع فيها مجلس الشعب كانت مركزاً تجارياً كبيراً أيضاً.

(٩٤) Ibid., P, 88.

(٩٥) Oswald Spengler, le declin de l'Occident, première partie. N$R.F. Paris 1948, P.38.

(٩٦) فيكو، المصدر السابق ص ١٢٦

(٩٧) فيكو، المصدر السابق ص ١٥٤

(٩٨) فيكو، المصدر السابق ص ٩٩

(٩٩) المصدر السابق ص ٢٦٢. النص الالماني بعيد جدّاً عن النص الأصلي: «تكوّنت السلطة العليا للدول انطلاقا من السلطات الطبيعية للآباء.»

(١٠٠) المرجع السابق ص ٩٥

(١٠١) المرجع السابق ص ١٢٦

II ـ هيغل ومشكلة الميتافيزيقا

(١) دروس في فلسفة التاريخ، ترجمة جبلان، منشورات Vrin ١٩٤٦، ص ٢٣.

(٢) «في الحياة العادية ندعو واقعاً بالمناسبة كلّ فكرة تعنّ لنا، وكذلك الخطأ والشر وكل ماهو من هذا القبيل، بالإضافة إلى كلّ وجود حتىّ وإنْ كان الأكثر انحطاطاً والأسرع زوالاً. في حين أنه، حتىّ بالنسبة للطريقة المشتركة في الاحساس، لا يمكن لوجودٍ ممكنٍ ان يُدعى واقعاً بكل تشدق؛ فالممكن هو وجود لايملك قيمة أكبر من قيمة المحتمل الذي قد لايوجد أيضاً.» الموسوعة، ترجمة J. Gibelin، طبعة Vrin عام ١٩٥٢. الفقرة السادسة ص ٣٢-٣٣

(٣) المرجع السابق، الفقرة ١٣٥.

(٤) المرجع السابق، الفقرة ٦، ملاحظة ص ٣٢.

(٥) دروس في تاريخ الفلسفة، ترجمة J. Gibelin، طبعة Gallimard ١٩٥٤، ص ٣٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٨) المرجع السابق، XV ص ٢٨٣.

(٩) فينومينولوجيا الروح، ترجمة ج. هيبوليت، طبعة Aubier ١٩٤٧.

فهرس

بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية (١٩٣٠)

تقديم	٥
١ ـ مكيافلي والتصور البسيكولوجي للتاريخ	١١
٢ ـ الحق الطبيعي والايديولوجيا	٣٤
٣ ـ اليوطوبيا	٦٤
٤ ـ فيكو والميثولوجيا	٧٨

هيغل ومشكلة الميتافيزيقا (١٩٣٢)

هيجل ومشكلة الميتافيزيقا	٩٥
هوامش الكتاب	١٠٨

يضم هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الفرنسي:

Max Horkheimer: Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'histoire